未名译库 Weiming Translation Library
基督教文化译丛

〔英〕麦格拉思（Alister McGrath）著

北京大学出版社



基督教概论

An Introduction to Christianity

《基督教概论》是著名的基督教神学家、教育家麦格拉思为想要了解基督教的读者特意撰写的著作。麦格拉思以晓畅的文笔对基督教的核心人物耶稣基督、基督教的教义、基督教的历史以及基督教的生活方式进行了全面的介绍。本书出版后很快成为一部经典的教科书。





ISBN 7-301-06319-9/C · 0237 定价: 26.00元



基督教概论

An Introduction to Christianity

著作权合同登记 图字 01-2002-4940

图书在版编目(CIP)数据

基督教概论/[英]麦格拉思著;马树林、孙毅译.—北京:北京大学出版社,2003.8

(未名译库·基督教文化译丛)

ISBN 7-301-06319-9

Ⅰ.基… Ⅱ.①麦…②马…③孙… Ⅲ.基督教-概论 Ⅳ.B97

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 040444 号

书　　名:基督教概论

著作责任者:[英]麦格拉思　著　马树林　孙　毅　译

责 任 编 辑:游冠辉

标 准 书 号:ISBN 7-301-06319-9/C·0237

出　版　者:北京大学出版社

地　　址:北京市海淀区中关村　北京大学校内　100871

网　　址:http://cbs.pku.edu.cn　　电子信箱:zpup@pup.pku.edu.cn

电　　话:邮购部 62752015　发行部 62750672　编辑部 62765014

排　版　者:兴盛达打字服务社　82715400

印　刷　者:北京大学印刷厂

发　行　者:北京大学出版社

890 毫米×1240 毫米　A5 开本　15 印张　432 千字

2003 年 8 月第 1 版　2003 年 8 月第 1 次印刷

定　　价:26.00 元

基督教文化译丛

- ● 基督教概论（已出）
  An Introduction to Christianity
- ● 基督教神学思想史（已出）
  The Story of Christian Theology
- ○ 基督教会史
  Church History in Plain Language
- ○ 基督教文学经典选读
  Christian Literature: An Anthology
- ○ 基督教对文明的影响
  Under the Influence
- ○ 约瑟夫著作精选
  Josephus:The Essential Works
- ○ 犹西比乌早期教会史
  Eusebius :The Church History
- ○ 基督教与西方思想（卷一）
  Christianity and Western Thought Vol.1
- ○ 基督教与西方思想（卷二）
  Christianity and Western Thought Vol.2
- ○ 圣经的历史
  The Bible:A History
- ○ 旧约概论
  Introducing the Old Testament
- ○ 新约概论
  Introducing the New Testament



丛书策划：游冠辉
孙　毅
责任编辑：游冠辉
封面设计：钟　嵘

作者简介

麦格拉思（Alister E. McGrath）现任威克里夫学院院长、牛津大学历史神学教授，加拿大维真学院系统神学研究教授。

著有 *ChristianTheology:An Introduction, Christian Spirituality, Historical Theology, The Future of Christianity, Iustitia Dei:A History of the Christian Doctrine of Justification, Studies in Doctrine* 等几十部著作。



基督教文化译丛

〔英〕麦格拉思 (Alister McGrath) 著

北京大学出版社

未名译库·基督教文化译丛

基督教概论

［英］ 麦格拉思 著

马树林 孙 毅 译

北京大学出版社

北 京

丛书策划：

游冠辉　孙　毅

基督教文化译丛学术顾问（按姓氏笔画顺序排列）：

王忠欣　清华大学客座教授
王晓朝　清华大学教授
许志伟　北京大学客座教授
李秋零　中国人民大学教授
何光沪　中国人民大学教授
杨慧林　中国人民大学教授
张庆雄　复旦大学教授
张祥龙　北京大学教授
卓新平　中国社会科学院宗教所研究员
罗秉祥　香港浸会大学教授
赵敦华　北京大学教授
温伟耀　香港中文大学教授

《未名译库》出版前言

百年来，被誉为最高学府的北京大学与中国的科学教育和学术文化的发展紧密地联系在一起。北大深厚的文化积淀、严谨的学术传统、宽松的治学环境、广泛的国际交往，造就了一代又一代蜚声中外的知名学者、教授。他们坚守学术文化阵地，在各自从事的领域里，写下了一批在中国学术文化史上产生深远影响的著作。同样，北大的学者们在翻译外国学术文化方面也做出了不可估量的贡献。

1898年6月，早在京师大学堂筹办时，总理衙门奏拟的《京师大学堂章程》第五节中就明确提出"开设编译局，……局中集中中西通才，专司纂译"。1902年1月，光绪发出上谕，将成立于1862年，原隶属于外务部的同文馆，归并大学堂。同年4月，京师大学堂管学大臣张百熙奏请光绪，"推荐精通西文，中学尤有根底"的直隶候补道严复，充任译书局总办，同时又委任林纾为译书局笔述。也在这一年，京师大学堂成立了编书处，任命李希圣为编书处总纂。译书局、编书处的成立和同文馆的并入，是北京大学全面翻译外国图书和从事出版活动的开始，也是中国大学出版活动的开始。1902年，是北京大学出版社的创设之年。

辛亥革命以前，京师大学堂就翻译和出版过不少外国的教科书和西学方面的图书。这批图书，成为当时中国人睁眼看世界的重要参考书。从严复到蔡元培、蒋梦麟、胡适等校长执掌北大期间，北大更是以空前的热忱翻译了大量的外国作品。二三十年代，当年商务印书馆出版的"汉译世界名著丛书"及"万有文库"中的许多译者来自北大。一百年来，在北大任教过的严复、林纾、鲁迅、周作人、杨昌济、林语堂、梁实秋、梁宗岱、朱光潜、冯至、曹靖华、金克木、马坚、贺麟、洪谦、宗白华、周一良、齐思和、唐钺、刘振瀛、赵萝蕤、杨周翰、郭麟阁、闻家驷、罗大冈、田德望、吴达元、高名凯、王力、袁家骅、岑麒祥等

老一辈学者，以及仍在北大任教的季羡林、杨业治、魏荒弩、周辅成、许渊冲、颜保、张世英、仲跻昆、刘安武、桂裕芳、蔡鸿滨、厉以宁、朱龙华、张玉书、范大灿、王式仁、陶洁、顾蕴璞、罗芃、赵振江、赵德明、杜小真、申丹等老中青三代学者，在文学、哲学、历史、语言、心理学、经济学、法学、社会学、政治学等社会科学与人文科学领域里，以扎实的外语功力、丰厚的学识、精彩的文笔译介出了一部又一部外国学术文化名著，许多译作已成为传世经典。在他们的译作中体现了中国知识分子对振兴中华民族的责任和对科学文化的关怀，为我们民族不断地了解和吸收外国的先进文化架起了一座又一座的桥梁。

值此北大出版社建立100周年之际，我社决定推出大型丛书"未名译库"(Weiming Translation Library)。"译库"为综合性文库。文库以学科门类系列及译丛两种形式出版。学科门类系列包括：哲学与宗教系列、文学与艺术系列、语言与文字系列、历史与考古系列、社会学与人类学系列、传播与文化系列、政治学与国际关系系列、经济与管理系列等；译丛为主题性质的译作，较为灵活，推出的有"经济伦理学译丛"、"新叙事理论译丛"、"心理学译丛"、"基督教文化译丛"等等。"未名译库"为开放性文库。未名湖是北大秀丽风光的一个象征，同时也代表了北大"包容百川"的宽广胸襟。本丛书取名为"未名译库"，旨在继承北大五四以来"兼容并包"的学术文化传统。我们将在译库书目的选择(从古典到当下)和译者的遴选上(不分校内校外)体现这样一种传统。我们确信，只有将人类创造的全部知识财富来丰富我们的头脑，才能够建设一个现代化的社会。我们将长期坚持引进外国先进文化成果，组织翻译出版，为广大人民服务，为我国现代化的建设服务。

由于我们缺乏经验，在图书的选目与翻译上存在不少疏漏，希望海内外读书界、翻译界提出批评建议，使"未名译库"真正能成为一座新世纪的"学术文化图书馆"。

《未名译库》编委会

2002年3月

“基督教文化译丛”总序

基督教文化是人类文化的重要组成部分之一。基督教从创立至今已经有两千年的历史。在这两千年的历史中,基督教从它的发源地巴勒斯坦扩展到全世界各地,成为世界上信徒最多、影响最大的宗教。两千年来,基督教一直在塑造着人类的文明,影响着它传到之处的文化。在这个过程中,基督教经历了许许多多的文化碰撞和融合。

由于基督教文化在西方已成为主流文化,人们常常把基督教看作西方人的宗教。事实上,基督教发源于东方的巴勒斯坦地区。基督教最初传入欧洲的时候,与希腊罗马文化格格不入,在文化上受到强烈的抵制。经过两个多世纪的相摩相荡,基督教才与希腊罗马文化逐渐融合,并最终进入西方文化的主流。如今,基督教已经成为西方文化重要的组成部分,渗透在西方文化的各个领域。从某种意义上可以说,不了解基督教,也就不能真正理解西方文化。

然而,基督教并不仅仅属于西方。基督教在西方之外的许多地区正在日益产生重要的影响。基督教传入中国的时间可以追溯到唐朝。早在公元635年,聂斯脱利派传教士就把基督教带到了中国,当时称为景教。在元朝,基督教再次传入中国,当时称为也里可温教;明清时有天主教;19世纪初,新教开始传入中国。从基督教传入中国到现在,已有十几个世纪。在这十几个世纪中,基督教与中国文化产生了多次的碰撞,但始终没有真正进入中国主流学术文化界的视野。由于历史的原因,在20世纪相当长的一段时间里,基督教在中国常常被视为帝国主义侵华的工具或反科学、反理性的迷信而遭到抵制。

改革开放以来,随着我国宗教政策的落实和国际文化交流的不断深入,尤其随着冷战结束后宗教在文化冲突与融合中所占地位的日益突出,人们对基督教的认识也发生了改变。从20世纪80年代末开始,基督教在中国的思想文化界引起了越来越多人的关注。近

年来,许多大学成立了宗教系和基督教研究所。

在这种形势下,为了满足中国学人了解和研究基督教的需要,我们推出了这套"基督教文化译丛"。这套译丛旨在从学术的角度对基督教及其对文化的影响进行全面的介绍。基督教的中心信息是什么?基督教的典籍《圣经》是如何形成的?基督教的基本教义是什么?基督教在历史中经历了哪些发展阶段?基督教对人类文化产生过什么样的影响?基督教为什么能产生如此大的影响?这些问题不仅仅是基督教学者研究的问题,也是许多普通文化人关心的问题。这套译丛有两个侧重点:一方面,它将从基督教的典籍《圣经》、基督教的核心人物耶稣基督、基督教的历史、基督教的教义、基督教的神学思想等方面对基督教进行尽可能全面的介绍;另一方面,它将着力于体现基督教与文化的关系,其中包括基督教对西方哲学、文学、伦理学、艺术、教育、法律等方面的影响。

我们力求选择各个领域中较有影响的学术著作,使它们能够较为深刻地体现基督教信仰的本质,较为全面地展现基督教文化的精髓。为了满足更多读者的需要,译丛尽可能选择具有较强可读性、能被一般受过教育的读者所理解的著作。我们相信,这套译丛能帮助中国学人更深入地了解基督教及其对人类文化的深刻影响。

游冠辉　孙　毅

2003 年 7 月于北京

为何研究基督教?

任何人如果想要理解现代社会及其产生和发展的过程,都必须对基督教信仰有所了解。基督教是目前世界上最大的宗教,拥有大约12.5—17.5亿信徒(数字差别源于所采用标准的差异)。我们需要了解,为什么基督教在美国等国家继续发挥着重要作用?为什么基督教在中国发展得如此迅猛?理解这些对于我们理解现代社会无疑非常重要。所以说,就一个人的基础教育而言,对基督教信仰的基本了解是必需的,在西方国家尤其如此,因为基督教在塑造西方文化的传统和价值观方面起到了极其重要的作用。

即使对于不是基督徒的许多人而言,基督教也是令人着迷的,尤其是耶稣其人。1996年4月,美国福音布道家葛培理(Billy Graham)在一个小时的时间里宣讲了基督教的福音及其对今天的适切性。他的这篇谈话由电视和其他媒体传播到世界各地,据说听众已达25亿。西方社会经常将教堂出席人数下降理解为大众对宗教——包括基督教——的兴趣在下降。这是对复杂情况的严重误解。在西方社会,越来越多的人从传统组织中游离出来,无论是社会组织、政治组织还是宗教组织,因为人们越来越倾向于个人取向的活动。我们应该知道,基督教仍然具有极大的吸引力,因为它既为个人灵魂提供安慰,也为社会群体提供美德。

并且,在当今时代,有许多理由要求我们对基督教具有基本的了解。一些例子可以很好地说明这一点。

正如美国近期历史所表明的那样,基督教正在重申其完整性与独特性,特别是在公共领域被充分代表的权利。那种认为基督教只是私人事务的观念再也站不住脚了。在现代美国,基督教,特别是天主教和福音派,既是其宗教景观的组成部分,也是其政治景观的组成部分。同样的情况也正在其他地区出现。任何涉足公共生活的人都必须了解基督教,包括一些主要形态之间的区别(天主教、东正教和

福音派是最重要的形态)。

在现代社会,基督徒是一个巨大的重要市场。营销业和广告业的从业者必须考虑基督徒的敏感。某些类型的广告会被基督徒视为一种冒犯,因而会大量减少这个在数量上和经济上都很重要的群体的购买数量。理解基督教可以帮助人们避免冒犯这个数量庞大的重要顾客群。

那些从事咨询业的人越来越认识到,必须尊重其顾客的整个信仰和价值观念体系。他们的许多顾客是基督徒。尊重所涉及到的所有人的尊严,保证他们的信仰得到尊重和理解,这一点很重要。特别是对待那些自尊程度较低的基督徒,需要特别小心,因为古典罗杰斯式的咨询方式暗含着一系列许多基督徒不能接受的信念和价值观念。

从数量方面来看,基督教也是世界上最重要的宗教。据估计,目前全世界的基督徒总数已达 17 亿之多。尽管这个数字可能不准确,但它显示了理解基督教的极端重要性。任何关注现代社会的人都必须考虑其中最重要的宗教信仰。基督教信仰具有特别的丰富性和多样性,是任何研究者所能期望的回报最为丰厚的研究课题之一。这部著作旨在有限的篇幅内为研究者提供尽量多的帮助。

在塑造普通人的生活、信念和期望方面,基督教一直发挥着重要作用。基督教在西方文化的形成过程中起到了巨大的作用。今天,环太平洋地区是全球经济发展最重要的区域,基督教在这一地区正在迅速扩展。如果不了解基督教的独特思想和历史发展过程,就不可能理解中世纪欧洲历史、现代美国政治、资本主义的发展、自然科学史、现代爱尔兰和巴尔干地区的社会冲突等等诸如此类的重要事情。

但是,怎样才能获得对基督教信仰及其历史的基本了解呢? 众所周知,相当长一段时间以来,人们一直期待着一本基础的基督教概论,对这些重要问题给予清楚简洁的陈述和解释。本书旨在满足这种需要。从信仰体系和社会现实两个角度,本书对基督教进行了入门水平的介绍。正如书名所表明的,本书确实是一个概论。作者首先假定读者对基督教的历史、实践和信念一无所知或知之甚少,对每

一个思想、每一种发展都进行了介绍和解释。只要有可能,对所涉及的所有主题,本书都为读者提供了进行深入研究的适当切入点的信息。为了使本书的语言和风格尽量简单,作者做出了一切努力。

在本书之前,本书作者曾出版过两本介绍基督教思想的著作,都获得了巨大成功。这两本书分别是《基督教神学导论》(*Christian Theology: An Introduction*)和《基督教神学读本》(*The Christian Theology Reader*),也是布莱克维尔出版公司(*Blackwell Publishers*)出版的。本书结构上尽可能按照前两本书的样子,使读者进一步阅读前两本书的时候思路易于衔接。

如何使用本书

基督教研究是最令人着迷的研究课题之一。本书的目的是最大限度地使这种研究简单而富有成效。对基督教一无所知的读者会发现,本书甚合他们的口味。当然,对基督教了解越多的人,就会觉得本书越易读。读完本书之后,你会发现,你的知识已经足以使你听懂关于基督教的最专业的讨论和论辩,在听专家演讲时有所收获,在进一步阅读中获得最大收益。

本书力求对基督教加以全面介绍。因此,本书包括了大量资料,远远超过了许多同类书籍。读者无需被数量如此之大的资料吓倒,因为你不必掌握其全部。为了以最佳方式组织这些资料,作者可谓费尽心机。首先了解本书的结构(非常简单的结构),可以使教师和学生对本书的使用更有效率。

本书分为四个主要部分。第一部分讨论的是耶稣其人。不了解耶稣,不了解关于耶稣的资料来源,就不可能理解基督教。所以,本书一开始就对基督教所理解的耶稣的身份和意义进行了大量分析,其中包括了对圣经内容和主题的细致讨论。这部分也介绍了新约对耶稣的描述,以及这些描述在后来的基督教传统中的发展。作者强烈建议读者首先阅读这一部分。因为如果不了解这些,本书后面的许多内容都难以理解。

本书第二部分介绍了基督教的基本教义。一开始讨论的是信经在基督教信仰中的作用,接着探讨了基督教神学的来源和内容。鉴于使徒信经在基督教教导中所具有的重要地位,本书这部分就以使徒信经为核心对基督教的信念进行讨论。对于基督教所理解的耶稣的身份和意义,由于第一部分已经进行了细致讨论,第二部分没有进行重复论述。

第三部分讨论的是基督教的历史发展。基督教起源于巴勒斯坦,如今已成为信徒遍布全球的最大宗教。本书的这一部分探讨了

基督教是如何发展的。基督教扩展的故事是激动人心的。这部分共有五章,讲述了这个故事。想要理解当今基督教的性质,就必须了解基督教的历史,特别是要了解天主教、东正教和新教的分歧的起源。

本书的最后部分介绍了作为一种生活方式而不仅仅是一套信念的基督教。读者可以从中了解基督徒敬拜的方式,还有基督教主要节日背后的故事。这一部分也对天主教、东正教和新教的区别进行了更多的说明。

本书的每一章都提供了思考题,使你可以检验自己对这些内容的理解程度。对非基督徒而言,你可以与你的基督徒朋友讨论其中的一些问题,这对你很有帮助。他们可以对这些问题进行更加详尽的回答,而且可以回答你在阅读此书时可能产生的其他问题。

最后,本书提供了一个基督教术语表和一份进一步阅读的参考书目。

从外部研究基督教

本书的读者中会有许多基督徒，其他人可以通过本书从外部来了解基督教。如果你不是基督徒，下面的观点将有助于你在研究基督教信仰的过程中获得最大裨益。基督教是一种生活方式，这是需要理解的最重要的地方。基督教不仅仅是理念或价值观，而是全部生活的样式，包括信心、期盼、价值观、目标和责任。

因此我们必须认识到，仅仅通过阅读一本书，永远不可能完全理解和欣赏基督教信仰。如果你从外部看基督教，常常不容易理解和欣赏基督教的内在动力。有时候这就像是从外面观看一个明亮的房间，你可以看到里面的人在走动、交谈，可是你却不能知道他们究竟在说些什么、做些什么。这本书无疑会对你有所帮助。对于基督徒信的是什么，为什么信，它确实可以为你提供一些有价值的信息。但是，对于作为一种生活方式的基督教，这样的了解是不够的。所以，你会发现，认识一些基督徒很有帮助。你可以请他们带你参加他们的聚会，或者与他们谈论他们的信仰。

我们应该认识到，基督教包括三种基本成分：

1. **一组信念。** 虽然基督徒之间存在着一些教义上的分歧，但是，这些不同版本的基督教却包含着由一组信念所组成的一个共同内核，这一点是显而易见的。本书将对这些信念加以介绍，以帮助读者理解基督教信仰的这些核心主题。

2. **一套价值观。** 基督教是一种带有强烈伦理色彩的信仰。但是，这并不意味着基督教是一系列信徒必须机械遵守的道德规范。而是说，基督教信仰包含着因得救而产生的一系列价值观念，这些观念是做基督徒的一种结果。本书将有助于读者理解这些价值观念及其产生过程。

3. **一种生活方式。** 做一名基督徒，并不仅仅是具有某些信念与

价值观，而是一种明确的生活方式。他的信仰以某种方式对其日常生活产生影响，最明显的是他会去教堂或其他形式的基督教团契参加祷告和敬拜。本书至少会描述基督徒生活的一些方面。你应该意识到，理解基督徒生活方式的最佳途径就是接触当地的教会或团契。基督徒表达他们自己的方式多种多样，反映着气候、地理、文化、传统和神学方面的差异。所以说，研究基督教是一种挑战，但这却是一个回报丰厚、令人欣喜的挑战！

致　谢

本书所引用的圣经经文，除非另外标明，皆引自国际圣经协会翻译的新国际版圣经 1973，1978，1984 年版，其出版者是英国的 Hodder & Stoughton Ltd.，经 Zondervan Publishing House 许可。版权所有。标明新标准修订版的经文引自全美基督教会联合会基督教教育分会翻译的新标准修订版圣经 1946，1952，1971 年版，已经过许可。

下列图片的使用获得有关单位的许可，在此一并致谢：

Christie's Images—121，207，392，407，417 页

Sonia Halliday Photographs—258(F. H. C Birch)，406，421 页

Hutchison Library—23，278(M. Harvery)，416(V. Juleva)，422 页(I. Tree)

Popperfoto—99，337，346，394，414 页

Sotheby's London—88，90，105，107 页

目　　录

为何研究基督教? …………………………………………………… (1)
如何使用本书 ……………………………………………………………… (4)
从外部研究基督教 …………………………………………………… (6)
致谢 ……………………………………………………………………… (8)
引言 ……………………………………………………………………… (1)

第一部分　拿撒勒人耶稣:创教者与资料

第一章　圣经简介 …………………………………………………… (5)
“圣经”这一术语的来源 …………………………………… (5)
旧约与新约的连续性 ………………………………………… (9)
圣经的内容 ……………………………………………………… (14)
第二章　旧约 ………………………………………………………… (20)
第一节　旧约的内容 ………………………………………… (20)
五卷律法书 ……………………………………………………… (20)
历史书 …………………………………………………………… (25)
智慧书 …………………………………………………………… (29)
先知书 …………………………………………………………… (33)
第二节　旧约的主要主题 ………………………………… (39)
创造 ……………………………………………………………… (41)
亚伯拉罕:蒙召与立约………………………………………… (41)
出埃及与颁布律法 …………………………………………… (42)
进入应许之地 ………………………………………………… (45)
王国的建立 …………………………………………………… (46)
祭司 ……………………………………………………………… (49)
预言 ……………………………………………………………… (51)

被掳 …………………………………………………… (51)
归回 …………………………………………………… (53)
第三章 新约 …………………………………………… (56)
第一节 福音书 ……………………………………… (56)
马太福音 ………………………………………… (61)
马可福音 ………………………………………… (62)
路加福音 ………………………………………… (63)
约翰福音 ………………………………………… (64)
符类问题 ………………………………………… (65)
第二节 使徒行传 …………………………………… (67)
第三节 书信 ………………………………………… (68)
保罗书信 ………………………………………… (68)
彼得书信 ………………………………………… (73)
约翰书信 ………………………………………… (73)
其他书信 ………………………………………… (74)
第四节 启示录 ……………………………………… (75)
第四章 耶稣的生平 …………………………………… (77)
耶稣与以色列人 ………………………………… (81)
耶稣与犹太教各派 ……………………………… (83)
耶稣的降生 ……………………………………… (87)
耶稣开始公开传道 ……………………………… (90)
耶稣与妇女 ……………………………………… (94)
耶稣的教导:上帝的国度 ………………………… (96)
耶稣的受难 ……………………………………… (98)
复活 ……………………………………………… (105)
事实和意义 ……………………………………… (108)
第五章 耶稣的意义:新约 …………………………… (111)
第一节 耶稣的身份 ……………………………… (111)
弥赛亚 …………………………………………… (111)
主 ………………………………………………… (112)
上帝的儿子 ……………………………………… (114)

人子……………………………………………………（115）
上帝……………………………………………………（117）
第二节　耶稣的意义……………………………………（118）
耶稣是基督教的创建者…………………………………（118）
耶稣显明了上帝…………………………………………（119）
耶稣是得救的根据………………………………………（122）
耶稣是基督徒的榜样……………………………………（125）
第六章　耶稣的意义:基督教传统 ……………………（128）
基督论中所使用的哲学概念……………………………（128）
第一节　耶稣其人………………………………………（130）
早期的基督论异端………………………………………（130）
逻各斯基督论……………………………………………（131）
阿里乌争论　……………………………………………（132）
卡尔西顿定义　…………………………………………（135）
第二节　耶稣的作为……………………………………（139）
十字架是献祭……………………………………………（141）
十字架是胜利　…………………………………………（142）
十字架与宽恕……………………………………………（144）
十字架与爱………………………………………………（147）

第二部分　基督教教义

第七章　基督教的信经……………………………………（155）
第一节　信经的性质……………………………………（156）
第二节　信仰的性质……………………………………（159）
信仰与知识………………………………………………（160）
信仰与拯救………………………………………………（161）
第三节　基督教与其他宗教……………………………（162）
特定主义…………………………………………………（166）
包容主义…………………………………………………（167）
第八章　基督教教义的来源………………………………（171）
“神学”简介………………………………………………（171）

第一节　启示的概念……………………………………（172）
自然神学：其范围和局限 …………………………（174）
巴特－布龙纳争论 ……………………………………（176）
第二节　圣经 …………………………………………（177）
圣经的权威……………………………………………（179）
“上帝之道”……………………………………………（180）
解释圣经………………………………………………（181）
第三节　理性…………………………………………（184）
理性与启示：三种模式 ……………………………（184）
启蒙理性主义…………………………………………（187）
理性可以证明上帝存在吗？ ………………………（190）
第四节　传统…………………………………………（194）
单一来源理论…………………………………………（194）
双重来源理论…………………………………………（195）
抛弃传统理论…………………………………………（196）
神学和敬拜：礼拜传统的作用 ……………………（197）
第九章　基督教教义……………………………………（199）
第一节　基督教的上帝论……………………………（200）
上帝是父………………………………………………（201）
三位一体的上帝………………………………………（203）
第二节　上帝是造物主………………………………（211）
创造论的意义…………………………………………（214）
第三节　耶稣…………………………………………（218）
第四节　圣灵…………………………………………（219）
关于圣灵神性的争论…………………………………（221）
圣灵的作用……………………………………………（223）
第五节　教会…………………………………………（226）
统一性…………………………………………………（227）
神圣性…………………………………………………（230）
大公性…………………………………………………（231）
使徒性…………………………………………………（234）

第六节 身体复活和永生……………………………… (234)

第三部分 基督教的历史

第十章 从早期教会到公元 700 年左右……………… (249)
第一节 基督教与犹太教……………………………… (249)
第二节 早期基督教与妇女…………………………… (252)
第三节 福音的扩展:保罗 …………………………… (256)
第四节 福音的扩展:罗马 …………………………… (259)
第五节 基督教的巩固………………………………… (260)
第六节 这段时期的神学分歧………………………… (267)
第七节 修道制度的起源……………………………… (268)
第八节 凯尔特基督教的兴起………………………… (269)
第十一章 中世纪:约公元 700－1500 年 ……………… (274)
第一节 1453 年前的东方基督教 …………………… (276)
第二节 1050 年前西方教会的发展 ………………… (278)
第三节 基督教在西欧的复兴………………………… (279)
第四节 文艺复兴……………………………………… (283)
第五节 中世纪晚期的西方基督教…………………… (287)
成人教育的提高……………………………………… (290)
反教权主义的增强…………………………………… (290)
教义多元论的兴起…………………………………… (291)
第十二章 教会的改革,1500－1750 年 ……………… (293)
第一节 宗教改革……………………………………… (293)
路德宗教改革………………………………………… (294)
加尔文宗教改革……………………………………… (295)
激进派宗教改革(再洗礼派)………………………… (296)
天主教宗教改革……………………………………… (297)
第二节 新教的兴起…………………………………… (298)
“新教”词义上的局限………………………………… (298)
新教的起源…………………………………………… (300)
英格兰的宗教改革…………………………………… (303)

新教的主要特征……………………………………………… (304)
1700 年前新教的进一步发展 ……………………………… (306)
第三节 天主教的复兴……………………………………… (310)
特兰托公会议……………………………………………… (312)
耶稣会……………………………………………………… (313)
灵性神学的复兴…………………………………………… (314)
第四节 宗教战争…………………………………………… (314)
第十三章 西方的基督教，1750 年到现在 ……………… (317)
第一节 宗教冷淡在欧洲的出现…………………………… (317)
第二节 美国的基督教：大觉醒和美国革命 ……………… (319)
大觉醒……………………………………………………… (319)
美国革命…………………………………………………… (321)
第三节 欧洲的分水岭：法国大革命 ……………………… (322)
第四节 西方基督教的文化背景…………………………… (324)
理性主义…………………………………………………… (325)
浪漫主义…………………………………………………… (327)
马克思主义………………………………………………… (329)
第五节 天主教的发展……………………………………… (331)
教皇至上论………………………………………………… (333)
天主教现代主义的兴起…………………………………… (334)
第二次梵蒂冈公会议……………………………………… (336)
第六节 新教的发展………………………………………… (338)
新教自由派………………………………………………… (338)
新正统派神学……………………………………………… (341)
基要派的兴起……………………………………………… (341)
福音派的出现……………………………………………… (343)
灵恩运动和五旬节运动的兴起…………………………… (347)
第十四章 基督教在发展中国家的兴起………………… (349)
第一节 拉丁美洲…………………………………………… (350)
第二节 东南亚地区………………………………………… (354)
第三节 非洲………………………………………………… (356)

第四节 印度…………………………………………………… (360)
第五节 南太平洋地区………………………………………… (365)

第四部分 基督教的生活方式

第十五章 基督教的生活………………………………………… (371)
第一节 基督教的敬拜………………………………………… (371)
祷告…………………………………………………………… (372)
朗读圣经……………………………………………………… (373)
讲道…………………………………………………………… (374)
背诵信经……………………………………………………… (374)
第二节 圣礼…………………………………………………… (375)
浸礼…………………………………………………………… (379)
圣餐…………………………………………………………… (383)
第三节 基督教的年历………………………………………… (387)
降临节………………………………………………………… (389)
圣诞节………………………………………………………… (390)
主显节………………………………………………………… (391)
大斋节………………………………………………………… (391)
复活节………………………………………………………… (395)
升天节………………………………………………………… (398)
五旬节………………………………………………………… (398)
三一节………………………………………………………… (400)
第四节 基督教与文化………………………………………… (402)
基督教的象征:十字架 ……………………………………… (403)
基督教音乐…………………………………………………… (409)
第十六章 现代基督教:对其不同形式的概览 ……………… (412)
第一节 天主教………………………………………………… (413)
第二节 东正教………………………………………………… (415)
第三节 新教…………………………………………………… (418)
圣公会………………………………………………………… (420)
浸信会………………………………………………………… (422)

路德宗……………………………………………… (423)
循道宗……………………………………………… (424)
改革宗……………………………………………… (425)
福音派……………………………………………… (426)
灵恩运动…………………………………………… (427)

基督教专业术语表………………………………… (429)
进一步阅读书目…………………………………… (439)
索引……………………………………………… (448)
译后记…………………………………………… (453)

引 言

大约在公元60年的时候,罗马政府意识到,在罗马城的核心地区似乎出现了一个新的秘密团体,而且人数不断增加。尽管罗马政府显然认为这是一些人煽动的结果,但对这个群体是干什么的却几乎一无所知。谣言慢慢传开来,将所有这些问题都归因于一个被称为"基督"(Chrestus 或 Christus)的有点神秘的人物。那么,"基督"是谁?这个群体到底是干什么的呢?

公元64年,一场大火席卷了整个罗马城。罗马政府立即将这场灾难归咎于这个新出现的宗教运动。事情过去了大约五十年,罗马历史学家塔西佗(Cornelius Tacitus)对当时的事件进行了详细说明。他在报告中提到了"基督徒"(the Christians)。他说,"基督徒"的名字来源于一个被称为"基督"(Christus)的人;"基督"在提比留当政时被本丢·彼拉多处死。这种"有害的迷信"在罗马大行其道,其追随者数量庞大。显然,"基督徒"这个词在其产生之时是一个侮辱性用语。罗马官方对这个运动的描述尽管是混乱和令人迷惑的,但有一点却非常清楚:这个运动在一定程度上是以"基督"为中心的。罗马政府并不认为这个运动具有持久的重要性,认为这只是小小的骚动而已,最多是对皇帝崇拜的一种威胁。

然而,三百年后,这个新宗教却成了罗马帝国的国教。过去,罗马历史学家记述历史事件时,以罗马城的建立为纪元的起点;但是现在,人们却是以耶稣基督降临为起点来记录这些历史事件了。

那么,这个新宗教究竟是什么呢?它所教导的是什么?它起源于什么地方?其吸引力为何如此之大?在最初的几个世纪里,它是怎样产生这样大影响的?这个新宗教在罗马取得成功之后又是如何

发展的？它是如何塑造个人生命和人类历史的？本书试图回答的正是这些问题。无论对谁而言，基督教研究都是最吸引人、最鼓舞人心、在智力和精神上回报最为丰厚的研究项目之一。本书旨在为这样的研究奠定基础，旨在打开一扇门，使读者可以进入这一世界最重要宗教的堂奥。

这本概论性的著作分为四个部分。第一部分的中心是基督教的创教者——拿撒勒的耶稣，同时探讨了我们关于耶稣的知识的圣经来源，以及基督徒对耶稣重要性的理解。第二部分为读者提供了基督教教义的一个概述，旨在说明基督教思想的主要主题。作者特别注意对基督徒之间的教义分歧进行了区别和讨论。第三部分是对基督教历史的一个概括，探讨了两千年来基督教是如何扩张和发展的。最后，第四部分讨论的是基督教的生活，集中讨论了基督教影响基督徒日常生活的方式。这部分的核心是教会的日常生活，如敬拜、教会建筑等。其中也勾画了基督教与它在其中扩张并扎根的文化之间相互影响的方式。

最后，作者想向读者表达心中的歉意。需要包括在这本书中的内容实在太多。想要对基督教做出适当介绍，至少需要目前这本书三倍的篇幅。正如书名所界定的，一本“概论”只能使读者想要更多地了解基督教。关于如何进行更深入的阅读，本书为读者提供了许多的建议。

第一部分

拿撒勒人耶稣:创教者与资料

耶稣基督是基督教的核心。确实,从某种意义上讲,基督教就是耶稣基督。马可福音被普遍认为是写作时间最早的福音书,它的第一句话就是:"上帝的儿子,耶稣基督福音的起头"(可 1:1)。人们容易认为,"福音"这个词只是指马可所写的这一书卷。可是,马可并没有这样使用这个词。他是用这个词来宣布:"福音"——即"好消息"——就是耶稣基督。大约两千年过后,人们逐渐习惯了将新约的前四卷书称为"福音书"。这些书卷之所以被如此称呼,是因为它们记述的是基督教福音的中心人物耶稣基督,或者用福音书和使徒行传中经常遇到的一个头衔,即拿撒勒人耶稣。

那么,"福音"这一重要语词的含义究竟是什么呢?正如我们已经讲过的,它可以用来指一种特殊类型的作品,即记述耶稣生平的书卷。但是,福音的真正含义是"好消息"。在公元1世纪时,新约使用的是日常希腊语(日常希腊语是一种特殊形式的希腊语,经常被称为*koine*,意思是"普通的"或"日常的")。"福音"译自希腊词 *evangelion*。该词源于两个希腊词根,一个词根的含义是"好的",另一个的含义是"消息"或"讯息"。这个词用来指对听到的人具有正面意义的已发生事件。福音书就是叙述"耶稣基督的好消息"的书卷。

对于理解耶稣基督的身份和重要性,有哪些资料可以作为依据呢?当然,在罗马历史学家记述公元1世纪历史的著作中,也提到过耶稣。但是,关于耶稣的知识的主要来源,是圣经本身,特别是新约全书。因此,研究基督教的圣经,应当作为我们研究耶稣的开端。

第一章　圣经简介

任何人开始研究基督教，很快都会认识到圣经的重要性。如果你去参加基督徒的敬拜仪式，你会听到对圣经的集体诵读，这是敬拜的关键环节；你也可能会听到依据所诵读的圣经段落而做的讲道。如果你参加基督徒为学习和祷告而成立的小组，你就可能发现，"查经"(即研究一小段圣经的含义和启示)是他们聚会的重要内容。成千上万的基督徒早晨醒来的第一件事，就是研读圣经的一小段落。书店里有数不清的解经书籍，有的是对整本圣经的解释，有的是对其中某一卷书的解释，这是许多活跃的基督徒的精神食粮的一部分。

那么，圣经究竟是什么？为何它如此重要？下面我们就开始探讨圣经的内容及其对基督徒的重要性。

"圣经"这一术语的来源

"圣经"(the Bible)这一术语，通常用来指被基督徒奉为权威的书卷集。在英文中，人们有时也使用其他的术语来称呼它，如"Sacred Scripture"或"Holy Scripture"，在基督徒的作品中经常会遇到这些词。尽管如此，用来指称这些书卷的术语中，最被人们广泛接受的仍然是"Bible"。"Bible"这个不平常的词需要进行解释。像现代英语中的许多词汇一样，"Bible"这一单词也是来源于希腊语。被译成英语词"Bible"的是一个希腊短语 *ta biblia*，其字面含义是"这些书"。这个希腊短语是复数的，用来指称被基督徒视为权威的书卷或作品的结集。

圣经分为两个主要部分，分别称为**旧约**和**新约**。下面我们就对每一部分的内容加以简要介绍，后面章节再对之进行更加细致的分析。旧约包括 39 卷书，开头是创世记，结尾是玛拉基书。旧约几乎全用希伯来语写成，希伯来语是以色列民族的语言。也有一些篇幅较短的章节使用的是亚兰语，亚兰语是古代近东地区在外交中广泛使用的国际语言。旧约本身包括许多不同种类的作品，其中最主要的有：

1. **五卷律法书**。有时也称为**摩西五经**,因为人们惯常认为这五卷书主要是由摩西所写。在一些更具学者气质的著作中,它们有时被称为**摩西五书**,来源于希腊文“五”与“书”。五卷律法书是:创世记、出埃及记、利未记、民数记、申命记。其内容包括:世界的创造,对以色列人的呼召,以色列人的早期历史(包括出埃及)。五卷律法书的记述结束于以色列人即将穿过约旦河、进入应许之地。这些书卷的一个最重要的主题就是,上帝将律法赐予摩西,以及这件事对以色列人生活的意义。

2. **历史书**。包括约书亚记、士师记、路得记、撒母耳记上、撒母耳记下、列王纪上、列王纪下、历代志上、历代志下、以斯拉记、尼希米记、以斯帖记。这些书卷记述了上帝选民的历史的各个方面,从进入迦南应许之地,到被掳巴比伦的耶路撒冷人的归回。历史书详细地记录了许多历史事件,包括征服迦南美地、以色列王国的建立、大卫王和所罗门王的伟大统治、以色列由单一国家分裂为两个部分(北部的以色列国和南部的犹大国)、以色列被亚述人摧毁、犹大被巴比伦人击败及民众被掳、被掳后的回归和圣殿的重建。这些书卷按照历史顺序排列。

3. **先知书**。这是旧约的重要组成部分,搜集了被圣灵感动、想让人们知道上帝旨意的一些人所写下的一些作品。这些作品跨越的时期较长。旧约中包括 16 卷先知作品,通常分为两类。**大先知书**共有 4 卷,分别是以赛亚书、耶利米书、以西结书、但以理书。其后是 12 卷**小先知书**,它们是何西阿书、约珥书、阿摩司书、俄巴底亚书、约拿书、弥迦书、那鸿书、哈巴谷书、西番雅书、哈该书、撒迦利亚书、玛拉基书。使用“大”和“小”这两个字,并不是用来指该卷先知书的相对重要性,仅仅是用来说明该卷书的长度。先知书也大致按历史顺序排列。

其他类型的书卷有**智慧书**,包括约伯记、箴言、传道书。这些书卷讲述怎样才能获得真智慧的问题,经常提供具有智慧的实际事例。另外一类需要留意的作品不包括在旧约之内,那就是**经外书**(the *Apocrypha*)。这是 7 篇作品的合集(其长度大约是旧约的 15%),有时也称为“次经”(deuterocanonical writings),它收录了旧约时代之后的一些作

品。这些作品虽然有一定的价值，但基督徒认为它们并不具有约束力。有些圣经收录了这些作品，另一些则没有收录(参见 15—17 页)。

对于基督徒而言，**新约**具有特别的重要性，因为它陈述了基督教福音的基本事实和基本信仰。新约共有 27 卷书，篇幅比旧约短了许多，全部用希腊文写成。其中包括 4 卷**福音书**：马太福音、马可福音、路加福音、约翰福音。对于刚刚开始阅读圣经的人，我强烈地建议他以阅读四福音书的其中一部作为开端。“福音”的基本含义是“好消息”。四福音书的每一位作者(有时他们被称为“evangelists”，意思是“新约福音书的作者”或“福音传道者”)都陈述了好消息背后的基本事实。这四卷福音书记述了耶稣基督的生平和他的教导。耶稣基督的复活是福音书的最高潮。

四卷福音书各具特色(参见 61—65 页)。例如，马太福音注重记述耶稣的教导，而马可福音则更多地关注耶稣基督在地上最后一周的生活。四卷福音书合在一起，构成了对耶稣基督的生平、受死和复活的一个全面记述。四福音书提供了基督教信仰的基础，使读者可以理解为什么基督徒相信耶稣基督确实是世界的主和世界的救主。人们经常用**符类福音书**这一术语来指称前三卷福音书(即马太福音、马可福音和路加福音)。这一术语指的是他们相似的文学结构。

新约接着记述了基督教的扩展。福音书中所记载的事件在当时是怎样被人们接受的？福音是如何从巴基斯坦传到欧洲的？新约的第五卷书把这些问题的答案告诉了我们。这卷书的全名是“使徒行传”，通常简称为“行传”。人们普遍认为，路加福音与使徒行传出自同一人的手笔，皆为路加所写。

新约的下一个重要部分是**书信**(letters)，有时人们仍然用一个更古老的英语词 epistles 来称呼这些书卷。这些书信记录了基督徒的信仰和行为两个方面的教导。今天，这些教导仍然像它们当初被写下时一样重要。教会历史早期所出现的错误教导，今天仍时有出现。今天这些书信仍然是人们捍卫基督教信仰的完整性的重要资源。

大部分书信为保罗所写。保罗皈依基督教之后，进行了重要的传播福音的计划，并建立了一些教会。他的许多书信是写给他所建立的教会，信中提出了一些劝告。书信的其他作者还包括使徒彼得

和使徒约翰。这些书信首先不应被视作关于教义的教科书，而应被视为对基督教信仰的各个方面的活的见证，包括教义方面的教导、道德方面的指导和属灵方面的鼓励。有时人们用**教牧书信**这个词来称呼保罗写给提摩太的两封信和写给提多的一封信，其中特别讲述了牧养的重要性。

学习板块 1

如何查找圣经中的一段经文

怎样才能识别你要学习或谈论的圣经段落呢？为了尽量简化这一过程，多年来人们已经发展出了一种记录一段经文位置的速记方法。为了找到某一节经文，你必须确认三个事项：该节经文在圣经的哪一书卷、在该卷书的哪一章、在该章的哪一节。为了确定你对此确实理解了，请翻到使徒行传第 27 章第 1 节，请问这一节提到的百夫长是谁？如果你的答案不是“犹流”，请重新检查你的查找方法。现在，再请翻到保罗书信中的罗马书第 16 章第 5 节，请问在亚洲第一个皈依基督的人是谁？如果你的答案不是“以拜尼士”，请再次检查你的查找方法。

上述方法可能很不方便。写出所有的事项占据了太多的空间，比如保罗书信中的罗马书第 16 章第 5 节，所以我们把它缩写成——罗 16:5，这是标准的索引方式，它包括如下内容：

1. 所指的圣经书卷名称的缩写，通常用两到三个字母(比如，王上表示“列王记上”，太表示“马太福音”，代上表示“历代志上”)。
2. 该卷书中那一章的编号，其后通常用冒号(:)。
3. 该章中那一节的编号。

续

在下面可以找到圣经书卷及其标准缩写形式的一个完整的列表。并不需要指明该卷书的作者(如保罗)或它属于旧约还是新约。这三个变量就是需要指明的全部。

我们已经熟悉了如何查阅单节经文,现在我们来了解一下如何查阅一节以上的经文。很简单,“太 3:13—17”就是指开始于太 3:13、结束于太 3:17 的一段经文。就像这样,要表示圣经书卷的某一章中的一段经文,你只需说明开始的那一节和结束的那一节即可。有时一段经文可能包括来自于两章或更多章的经文,帖前 4:13—5:11 就是这样的一个索引,它指的是开始于帖前 4:13、结束于帖前 5:11 的一段经文。

现在你已经熟悉了这种方法的基本内容,还有一些次要的内容需要予以澄清。第一,有些圣经书卷非常短,只有一章(俄巴底亚书,腓利门书,约翰二书,约翰三书,犹大书)。在这种情况下,只需注明所指的那一节的编号。因此,门 2 指的就是腓利门书第 2 节。第二,诗篇中的每一篇都被看作一章。因此,诗 23:1 指的就是诗篇第 23 篇的第 1 节。

最后,你会发现,更古老一些的书所采用的并不都是这种方式。罗马数字、上标数字、各种标点符号都可能使用。为了使你对这种多样性有一个印象,这里给出了表示哥林多后书 13 章 14 节的四种方式:

2Co 13:14	II Cor. xiii. 14
2Cor 13.14	//Cor 13.14

旧约与新约的连续性

“旧约”和“新约”这两个基督教术语具有强烈的神学色彩。这些用语反映了这样一种信念:旧约属于上帝对待世界的一个阶段,新约中基督的降临将以某种方式超越旧约或使旧约相对化。几乎同样内

容的文集，犹太教作家称之为"律法书、先知书和智慧书"，而基督教作家则称之为"旧约"。所以说，除非是出于用法上的习惯，非基督徒并没有义务一定要把这一文集称为"旧约"。

圣经书卷的名称及其缩写

旧约

创世记	创	西番雅书	番
出埃及记	出	哈该书	该
利未记	利	撒迦利亚书	亚
民数记	民	玛拉基书	玛
申命记	申		
约书亚记	书	**新约**	
士师记	士	马太福音	太
路得记	得	马可福音	可
撒母耳记上	撒上	路加福音	路
撒母耳记下	撒下	约翰福音	约
列王纪上	王上	使徒行传	徒
列王纪下	王下	罗马书	罗
历代志上	代上	哥林多前书	林前
历代志下	代下	哥林多后书	林后
以斯拉记	拉	加拉太书	加
尼希米记	尼	以弗所书	弗
以斯帖记	斯	腓立比书	腓
约伯记	伯	歌罗西书	西
诗篇	诗	帖撒罗尼迦前书	帖前
箴言	箴	帖撒罗尼迦后书	帖后
传道书	传	提摩太前书	提前
雅歌	歌	提摩太后书	提后
以赛亚书	赛	提多书	多

续

耶利米书	耶	腓利门书	门
耶利米哀歌	哀	希伯来书	来
以西结书	结	雅各书	雅
但以理书	但	彼得前书	彼前
何西阿书	何	彼得后书	彼后
约珥书	珥	约翰一书	约壹
阿摩司书	摩	约翰二书	约贰
俄巴底亚书	俄	约翰三书	约叁
约拿书	拿	犹大书	犹
弥迦书	弥	启示录	启
那鸿书	鸿		
哈巴谷书	哈		

导致这一区分的基督教神学框架是“约”或“天道”的神学。基督徒相信，基督的降临表达了上帝对待旧约的一种新的态度。这种新态度可大致概括为：信仰的原则和理念（比如上帝具有绝对主权并在整个人类历史中起作用）是正当的，而信仰的实践（比如有关饮食的律法和有关献祭的惯例）不再是正当的了。

那么，在基督教神学看来，旧约与新约的关系是怎样的呢？一种观点认为，旧约叙述的是与基督教没有任何关系的宗教。2 世纪作家马西昂（Marcion）持这种观点，他于公元 144 年被开除教籍。在他看来，基督教是爱的宗教，其中没有律法的任何位置；旧约描述的上帝与新约上帝并不是同一位上帝。旧约上帝只是创造了世界，并沉迷于律法的观念中；而新约上帝赎回了世界，他所关心的是爱。在马西昂看来，基督的目的就是废去旧约上帝（非常类似于诺斯替派的“造物主”，一个创造了世界的半神形象），并引导人们去崇拜满有恩典的那位真正的上帝。摩尼教也提出了类似的教义。摩尼教对希坡的奥古斯丁（最重要的基督教作家之一）青年时期的神学思想产生了重大影响。在反驳马西昂所认为的旧约与信仰毫不相干的观点时，奥古斯丁指出，必须从新约的角度来理解旧约，如此才能完全领会旧约对基督徒的全部意义和重要性。奥古斯丁的观点正好可以用他自己的一句著

名的格言来概括:“旧约中隐含着新约,新约显明了旧约。”

在德国改教者马丁·路德的著作中,可以隐约听到摩尼教观点的回声。虽然路德认为旧约与新约记述的是同一位上帝,但是他坚持认为律法与恩典是完全对立的。在路德看来,犹太教充满了因行为称义的思想,犹太教相信上帝会对人的成就赐予恩惠。而福音则正相反,福音强调,称义完全是免费的,完全是出自上帝的恩典。虽然在旧约中也可以发现恩典(如,赛 40—55),在新约中也可以发现律法(如,登山宝训,太 5—7);但路德似乎经常在暗示,旧约主要是律法的宗教,而新约信仰的则是上帝的恩典。

大多数基督教神学家持有相同的立场。他们在强调新约与旧约的连续性的同时,也注意到了二者的区别。这似乎也正是新约本身的立场。新约作者明确地将新约看作是旧约中所叙述的上帝的伟大救赎史的继续。例如,马太福音阐述了耶稣与摩西、福音与律法以及教会与以色列人之间的连续性;保罗的书信经常谈到基督徒的信与亚伯拉罕的信之间的一致性;希伯来书将基督教与犹太教进行了逐点的对比,既强调了二者的连续性,又强调了基督教完全实现旧约主题的方式。在新约中可以找到一些线索,证明新约与旧约的连续性。现在我们来看其中特别引人注目的两个。

首先,在旧约与新约中,上帝的行为、目的和身份是连续的。新约作者强调,新约所见证的上帝,与旧约所记载的在以色列人历史中出现并起作用的,是同一位上帝。

第二,两约的职分是连续一致的。这是一个更为复杂的思想,需要进行一点解释。16 世纪时,人们常讲“基督的三个职分”,新教徒将其视为强调新旧约连续性的一个非常重要的媒介。我们已经注意到了旧约中三种主要的职分:先知、祭司和君王。耶稣的身份和意义也可以用“先知、祭司和君王”这三个词来概括。耶稣身份的先知层面,指的是他的教导和所行的神迹;耶稣的祭司身份指的是,他为人类的罪被钉死在十字架上,复活后继续为他的子民祷告;耶稣的君王身份指的是复活的基督对其子民的统治。

这三个范畴被新教徒视为一种方便的概括,它们概括了耶稣基督为拯救他的子民所成就的一切。耶稣就是先知(太 21:11;路 7:

16)、祭司(来 2:17;3:1)和君王(太 21:5;27:11)。耶稣将这三种非常重大的职分集于一身。像摩西一样,耶稣是先知,他可以面对面地见到上帝(17:15);像大卫一样,耶稣是君王,他建立了上帝的国度并统治着上帝的子民(撒下 7:12—16);耶稣是祭司,他洗净了上帝子民的罪。因此,博士(或称为有智慧的人,太 2:1—12)带给耶稣的三种礼物,被视为是对这三种职分的反映。

在约翰·加尔文的著作中,可以找到对新旧约关系的这种理解的更加严密的分析。基于三个方面的考虑,加尔文认为,新约与旧约具有根本的相似性与连续性。首先,加尔文强调上帝意志的永恒不变性。上帝在旧约时代所做的事与在接下来的新约时代所做的事不会完全不同。在两个时代,上帝的作为与意图一定具有基本的连续性。第二,旧约和新约都是在颂扬和宣告在耶稣基督里所显现的上帝的恩典。旧约只能"从远处、隐晦地"见证耶稣基督。然而,旧约对耶稣基督来临的见证却是真实的。第三,两约都拥有同样的"神迹和圣事",都见证着上帝同样的恩典。

加尔文因此认为,旧约和新约是一致的。两约的实质和内容并无根本的间断。在上帝的救赎计划中,虽然旧约与新约在时间顺序上占据不同的地位,但是按照正确的理解,两者的内容却是完全一致的。加尔文接着区别了旧约与新约在形式上的五个不同点,但这些区别并不是实质上的。

1. 新约比旧约具有更多的清晰性,特别是对于不可见的事。旧约充满了可见的、可感知的事,这可能遮蔽了隐含其中的不可见的目标、盼望和价值观。加尔文举迦南地为例来说明这一观点。旧约倾向于把这份地上的产业本身视为终极目的,而新约则把它看作是一种反映,它反映了上帝为信徒所预备的将来在天国里的产业。

2. 旧约与新约对比喻采取了明显不同的处理方式。加尔文认为,旧约的比喻是现实的表征,它通过各种各样的言辞比喻和视觉形象,使人可以间接地与真理相遇。而在新约中,人们可以直接经验真理。旧约显现的"只是真理的像,……是真理的影子而不是真理的本体",使人们可以"预先经验将要清楚显明的智慧"。而新约则在完满

的意义上直接显现真理。

3. 两约的第三点不同集中于律法和福音的区别,或者说是字句与灵意的区别。旧约缺乏圣灵所赋予的活力,而新约则能够传送这种能力。因此,律法能够命令、禁止和承诺,却缺乏能够从根本上改变人性的必要资源;而正是要实现人性的改变,才首先使律法成为必要。福音能够"改变或纠正天生存在于人里面的邪恶"。有趣的是,加尔文并没有将律法与福音完全对立起来,而路德(和在他之前的马西昂)正是这样做的。加尔文认为,律法与福音相互连接,两者并非截然相反。

4. 加尔文接着阐述了两约的第四点区别,这是前三点区别的发展。那就是:律法和福音唤起不同的情感。旧约引起恐惧和颤栗,使良心受捆绑;新约则产生自由和喜乐。

5. 旧约启示针对的是犹太民族,新约启示针对的是普天下所有人。加尔文认为旧约针对的是以色列人;耶稣的降临,废除了犹太人与希腊人、受割礼者与未受割礼者的区别,打破了以色列人与外邦人的隔墙。

在讨论两约的区别、新约对旧约的优越性的整个过程中,加尔文小心地承认,旧约中的某些个人——比如,族长们——可以理解对新约的暗示。上帝的目的和属性从未发生过任何改变,只是按照人的理解力的限度,越来越清楚地显明而已。这里只举一个例子,并非上帝最初决定只把恩典赐给犹太人,后来再决定也将恩典赐予天下所有的人;实际情形是,上帝的计划是逐步推进的,只有当耶稣基督降临时,上帝的计划才完全清楚地显明出来。加尔文用这样一句话来概括这个总原则:"从律法的整体来看,福音与律法的区别只在于显现的清晰程度不同。"旧约和新约都显现了基督,都有圣灵的恩典。只是在新约中更加清楚、更加完全而已。

圣经的内容

基督教圣经包括66卷书,旧约39卷,新约27卷。圣经的内容是如何决定的呢?这66卷书的选择过程是怎样的呢?在教会历史

的早期阶段,基督教会不得不对"圣经"这一术语所指的实际内容究竟是什么,做出一些重要决定。新约的内容确定于教父时期,这一决定过程通常称为"正典的确立。"

"正典"(canon)这个词来源于希腊词 *kanon*,意思是"标准"或"一个固定的参考点"。所以,"圣经正典"(the canon of Scripture)这一短语指的就是被基督教会奉为权威的一组确定的、数目有限的作品。"正典的"(canonical)这一术语指的是被收入正典的作品。所以说,路加福音可以说是属于"正典的",而多马福音则是"在正典之外的"(就是说,没有被收录入圣经正典)。

对新约的作者而言,"圣经"(Scripture)这个词指的主要是旧约中的作品。这一点在保罗的一段话中体现得特别清楚:"圣经(all Scripture)都是上帝所默示的,与教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的"(提后 3:16),这也是对旧约的启示性和权威性的一个具体的肯定。(在这段话中,被翻译成英文"all Scripture"的希腊文短语,也可以翻译成"每一卷经文"或"每一件作品"。)尽管如此,在一段较短的时期里,早期基督教作家(例如查士丁)就谈到了"新约"(与"旧约"相对而言),并坚持认为新约与旧约具有同样的权威。到 2 世纪晚期的爱任纽(Irenaeus)时,人们一般认为有四卷正典的福音书。到 2 世纪晚期,人们已经达成了广泛的共识:四福音书、使徒行传和书信具有默示圣经的地位。因此,亚历山大的克莱门特(Clement)认可四福音书、使徒行传、保罗的十四封书信(希伯来书被认为是保罗所写)和启示录。在 2 世纪早期写作的德尔图良(Tertullian)宣称,"律法和先知书"与"福音书和使徒的作品"(*evangelicae et apostolicae litterae*)是平起平坐的,在教会中都应被看作权威。逐渐地,人们对具有默示圣经地位的书卷及其排列顺序达成了共识。在 367 年,具有较大影响力的希腊基督教作家阿塔那修(Athanasius)写了一封信,在教会中流传,其中认同 27 卷新约书卷属于圣经正典,与我们今天所看到的新约书卷相同。

对于一些书卷,仍然存在争论。西方教会对于希伯来书是否应包括在新约之内犹豫不决,因为不能明确地证明它是使徒的作品。东方教会对启示录(有时也称为"天启录")存有疑惑。在新约书卷的

早期目录中,四卷篇幅较短的书卷(彼得后书,约翰二书、约翰三书、犹大书)经常被略去。另外有一些作品,为部分教会所喜爱,但最终没有被普遍接受为正典。其中包括克莱门特(一位早期罗马主教,其写作高峰期大约在公元96年。)的第一封信;还有《十二使徒遗训》(the *Didache*),这是早期教会关于道德和教会实践的小册子,其写作时间也许是2世纪的前二十五年。

书卷的排列顺序也有很大区别。四卷福音书应该在正典中处于重要的位置,紧接其后的是使徒行传,这是教会在早期阶段达成的共识。东方教会倾向于将七卷"大公书信"或称"一般书信"(就是雅各书、彼得前书、彼得后书、约翰一书、约翰二书、约翰三书、犹大书)排在十四封保罗书信(希伯来书被认为是保罗所作)之前。而西方教会则将保罗书信排在使徒行传之后,将大公书信排在保罗书信之后。无论是东方教会还是西方教会都将启示录排在正典的最末,尽管东方教会对其地位争论了一段时间。

那么,在确定正典书卷时,使用的标准是什么呢?有证据表明,基本原则是**公认**而不是权威的**强加**。也就是说,入选的书卷的权威性都是已经被基督徒所公认的,而不是某一权威强加其上的。爱任纽指出,教会并没有创作圣经正典,它只是根据其已经具有的内在权威而承认、保存和接受了这些正典书卷。也有证据表明,一些早期教会认为,只有使徒作品才可以作为正典;另一些教会则准备接受某些非使徒作品为正典。然而,对于正典是如何确定的,我们仍然不清楚其精确细节。但是,可以肯定的是,在西方教会,在5世纪开始之前,正典已经完全确定。在宗教改革时期之前,这个问题没有再次出现。

宗教改革时期,爆发了一场重要的争论,其主题是中世纪教会接受为正典的一些书卷是否应得这样的地位。必须强调的是,争论集中在旧约。虽然马丁·路德对雅各书有一些疑问,但新约书卷从未受到过严重怀疑。在新约书卷被普遍接受为正典的同时(路德对其中四卷书的怀疑几乎无人支持),人们对一些旧约书卷的正典性产生了怀疑。将希伯来圣经与希腊拉丁版圣经(例如武加大圣经)进行比较,就会发现后者中包含着一些前者没有收录的书卷。改教者们追随哲罗姆(Jerome)的观点,认为只有包括在希伯来圣经中的那些书

卷才可被视为属于圣经正典。

所以，人们将“旧约”与“次经”区别开来。前者由希伯来圣经中的书卷组成，后者由那些包含在希腊拉丁版圣经（例如武加大圣经）之中、但没有包含在希伯来版圣经中的书卷组成。虽然一些改教者承认次经作品是有益的读物，但大家已经形成了共识：这些作品不能用作教义的基础。但是，中世纪时，神学家们追随1546年特兰托公会议（Council of Trent）的意见，将旧约定义为“包含在希腊拉丁版圣经中的那些旧约作品”，从而取消了“旧约”与“次经”的任何区别。

学习板块 2

次　经

下面这些作品被认为是“次要的经典”。请注意它们也被称为“经外的”，因为这些作品的结集被称为“经外书”。

托比传（Tobit，有时拼做“Tobias”）
犹滴传（Judith）
所罗门智训（Wisdom）
便西拉智训（Ecclesiasticus）
马加比传上（1 Maccabees）
马加比传下（2 Maccabees）
巴录书（Baruch）

对于“圣经”这一术语的实际意义，天主教的理解与基督教的理解逐渐形成了根本分歧，这种分歧一直持续到今天。新教圣经最重要的两个版本是标准修订版（RSV）和新国际版（NIV），通过将新教版本的圣经与天主教版本的圣经（如耶路撒冷圣经）进行比较，就可以发现这些分歧。那么，这种区别究竟说明了什么呢？

这种区别并没有多少重要性，尽管他与宗教改革时期爆发的一次争论有关系。改教者特别反对天主教的一种做法——替死者祷

告。在改教者看来，这种做法(以炼狱说为基础)没有圣经根据，而且鼓励了大众迷信和牧师的敲诈。但是天主教徒反对说，在马加比下12:40—46，圣经明确提到了为死者祷告这种做法。而改教者宣告，这卷书属于次经(因而并不是圣经的一部分)，至少在他们看来，这种做法是不符合圣经的。这遭到了天主教徒明显尖锐的反驳，他们说：改教者将任何与这一神学观点相冲突的作品都排除在圣经正典之外，然后依据这样的圣经建立了他们的神学。

这个争论产生了一个结果，那就是经审定的被认为属于“正典”的书卷目录的产生和流传。特兰托第四次公会议(1546年)制定了一个细致的目录，把次经作品当作具有权威性的正典收录在内。而新教徒在瑞士、法国和其他地方的集会制定的目录，故意删除了这些次经作品，或者指出他们对于教义没有任何价值。1559年的高卢(Gallic)会议声明就是其中的一个突出的例子。

学习板块 3

关于圣经正典的高卢会议声明

“高卢会议声明”是法国新教徒的信仰告白，最初于1559年在法国发布，他清楚地阐明了新教徒对圣经正典的理解。请注意每一卷书的具体名称及其不同称呼，例如，对箴言和启示录的称呼。

圣经是包括在旧约和新约之中的正典书卷，就是如下这些书卷：摩西五经，即创世记，出埃及记，利未记，民数记，申命记；然后是约书亚记，士师记，路得记，撒母耳记上，撒母耳记下，列王纪上和列王纪下，历代志上和历代志下，也称为Paralipomenon，以斯拉记上；接下来是尼希米记，以斯帖记，约伯记，大卫的诗篇，所罗门的箴言或格言；传道书，也称为传教书，雅歌；然后是以赛亚书，耶利米书，耶利米哀歌，以西结书，但以理书，何西阿书，约珥书，阿摩司书，俄巴底亚书，约拿书，弥迦书，那鸿书，哈巴谷书，西番雅书，哈该书，撒迦利亚书，玛拉基

续

书;接着分别是圣马太、圣马可、圣路加、圣约翰所写的神圣的福音书;然后是圣路加的书卷的第二部分,也称为使徒行传;接着是圣保罗的书信:写给罗马人的一封信,写给哥林多人的两封信,写给加拉太人的一封信,写给以弗所人的一封信,写给腓立比人的一封信,写给歌罗西人的一封信,写给帖撒罗尼迦人的两封信,写给提摩太的两封信,写给提多的一封信,写给腓利门的一封信;然后是写给希伯来人的一封信,圣雅各所写的一封信,圣彼得所写的第一封和第二封书信,圣约翰所写的第一封、第二封和第三封书信,圣犹大所写的一封信;然后是天启书,或者称为圣约翰的启示录。

我们已经探讨了关于圣经的一些一般性问题,现在可以开始对圣经的内容进行更加细致的考察。让我们从旧约开始讨论。

思考题

1. 基督徒为什么用“福音”来指称他们的信仰?

2. 基督教圣经的两个部分为何皆称为“约”?

3. 旧约和新约是如何成为连续整体的?你会发现,阅读马太福音的前两章很有趣。请注意马太是如何明确说明耶稣与旧约的连续性的。

4. 圣经“就是基督的襁褓和马槽”(马丁·路德语)。请问,路德这句话的意思是什么?他是否正确?

5. 圣保罗说耶稣是“律法的总结(希腊词是 telos)”(罗 10:4)。*telos* 这个希腊词的含义是“终点”或者“目的或目标”。“律法”这个词指的是上帝在旧约中对以色列人的启示。分别用 *telos* 这个词的两个含义,来检验保罗这句话的意思。在每种情况下,保罗这句话的意思是什么?你认为哪一个更接近保罗自己的思想?

第二章　旧　　约

现在我们就来讨论旧约，以此开始我们对基督教圣经的内容和主题的探讨。在正统的基督教思想看来，旧约是为耶稣基督的到来预备道路。

第一节　旧约的内容

旧约包括39卷书，可以分成以下四大类：

五卷律法书

创世记，出埃及记，利未记，民数记，申命记。

历史书

约书亚记，士师记，路得记，撒母耳记上，撒母耳记下，列王纪上，列王纪下，历代志上，历代志下，以斯拉记，尼希米记，以斯帖记。

智慧书

约伯记，诗篇，箴言，传道书，雅歌。

先知书

以赛亚书，耶利米书，耶利米哀歌，以西结书，但以理书，何西阿书，约珥书，阿摩司书，俄巴底亚书，约拿书，弥迦书，那鸿书，哈巴谷书，西番雅书，哈该书，撒迦利亚书，玛拉基书。

五卷律法书

旧约的前五卷书通常被称为“五卷律法书”，或“摩西五经”（源于希腊词“五个卷轴”）。摩西五经记述了以色列民族的起源，特别记述

了那位创造以色列民族的上帝的启示。摩西五经为正确理解以色列人作为上帝选民的身份和特别的呼召，以及“以色列人的上帝”的属性和品格提供了基础。最重要的是，摩西五经确立了律法的具体形式，这些律法赋予并维护了以色列人作为上帝选民的独特身份和特征。更晚时期的以色列人极力想维持他们独一无二的特征，因而五律法书对他们就显得更为重要。摩西五经的叙述以多种方式为圣经的其余部分设置了布景，圣经的其余部分可以看作是摩西五经的一些重要主题的展开。

摩西五经的写作时间尚不能确定。可以把它看作是一些文献的结集，其中一些文献极为古老。在以色列历史中的某一时刻，或许就是在公元前 6 世纪以色列人被掳巴比伦时，这些文献被汇编成集。以上看法是我们理解摩西五经与众不同的性质的最佳方式。被掳巴比伦是犹太民族历史上一个特别重要的时期。在背井离乡的情况下，被掳的犹太人付出了巨大的努力，力图通过维持和肯定其信仰的根基，来保持和捍卫其独特身份。他们把所有能够找到的关于以色列人历史的资料统统搜集在一起，只要有可能，就把它们写下来。他们认为，不管何时才能重归故里，他们作为上帝选民的历史，对于他们的前途都具有决定性的影响。然而，我们所理解的摩西五经的编辑年表仍然是不确定的，也许我们永远也不能确切地知道摩西五经是如何编辑而成的。

摩西五经的第一卷是创世记。根据一个意思是“起初”的希腊词，该卷书得名为创世记。这反映了该卷书的特性，它所关注的是解释世界的起源和上帝选民的起源。不同于我们所发现的古代近东地区对创世的其他记述（在这些记述中，一系列的小神、女神及英雄参与了创世），创世记断言，世界是由一位神、且仅仅是由一位神创造的。对于创世，该卷书从不同的角度进行了两次说明，每一次的关注焦点也不同。第一次记述（创 1:1—2:3）的开头就是这一著名宣告：上帝创造了天和地。万物皆源于上帝。在创世的六天时间里，今天世界上我们所熟悉的每一事物都是由上帝创造的。

上帝创造日月星辰的说法特别引人注意。在许多古代人眼里，这些天体代表着神圣的或超自然的力量，是崇拜和迷信的对象。创

世记坚定地恢复了它们的本来地位:它们只是上帝的一些创造物,因而服从于上帝的权威。人不应该崇拜天体,也不必惧怕它们,上帝对它们拥有权威和统治权,上帝的任何创造物都不应该被崇拜。一切受造之物都是上帝的作品,惟有上帝当受崇拜。

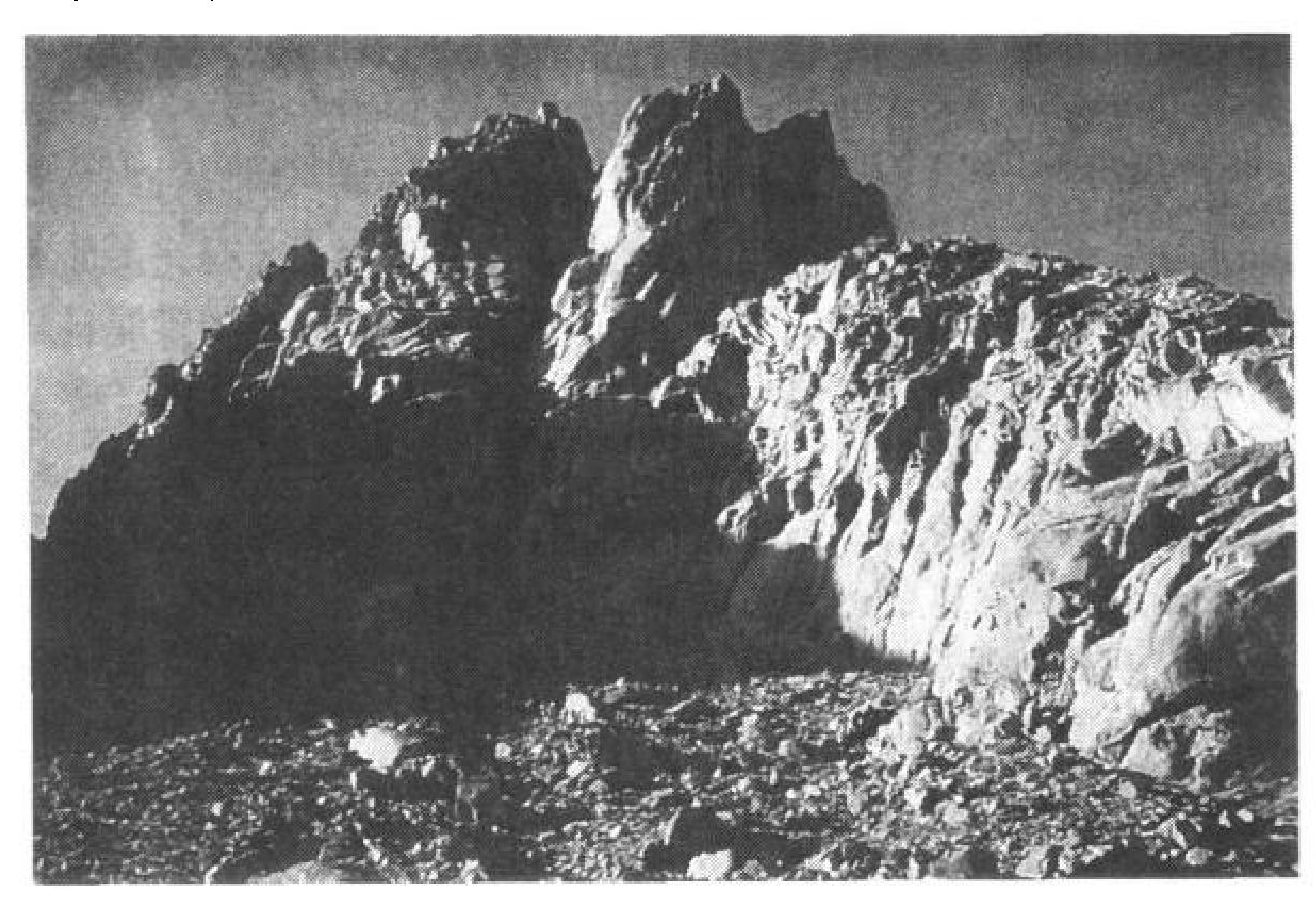
人的被造具有特殊的重要性。第一次创世记述中说,造人是上帝创造世界的最后工作(创 1:26—27)。这是创造的高潮,惟一一种具有创造者——上帝形象的被造物诞生了。刚刚引述的段落是不寻常的,它的开头好像是一声号角、一个宣言:重要的事情就要发生了。很明显,人,必须被看作是上帝的创造行为和能力的顶点。这里经常被翻译成"人"的希伯来文原词应被理解为普遍意义上的"人类",而不是专门意义上的"男人"。

第二次创世记述(创 2:4—25)采取了与第一次不同的形式,但说明了许多同样的意思。第二次记述的开始,讲的是造人(创 2:7),肯定了造人是上帝创世的最重要方面,明确说明人的生命完全依赖于上帝。应该提一下,上帝将"生气"吹进人里面(创 2:7)这一点特别重要,因为这既强调了生命来源于上帝的恩赐,也预表了圣灵(希伯来原词是 *ruach*,意思是"灵"、"风"或"呼吸",指明了这几个概念之间的密切联系。)具有赐予生命的重要作用。只有当上帝将灵赋予人时,人才有了生命。

创世记拉开了人类历史舞台的帷幕。翻开这本书,读者们就会了解到上帝呼召以色列人做上帝子民的伟大故事。一部歌剧的序曲会向其听众介绍这部歌剧的主题,同样地,创世记向其读者介绍了支配整部圣经的主题。通过这卷书,我们知道:上帝创造了世界;人类悖逆了上帝;上帝决定恢复人类与他的亲密关系;上帝呼召一些人来服侍他,并让他们将福音传到地极。简而言之,创世记预表了上帝救赎人类的这部伟大歌剧,这也是整部圣经的主题。亚伯拉罕其人特别引人注意,他被视为那些将继承迦南作为应许之地并共享上帝赐福的人们的鼻祖。在创世记这卷书的结尾,以色列人已经在埃及定居。

接下来的故事记载于出埃及记这卷书中。书名来源于希腊词"出口"(现在在希腊机场仍可以看到"出口"这个词,意思是"可以由

此出去的门")。出埃及记记载了以色列人如何成为埃及人的奴隶;摩西如何成为解放其民族的领袖。上帝呼召摩西并任命他为解放上帝子民的领袖,是这卷书的一个特别重要的主题。出埃及记讲述了残暴的埃及法老在改变主意并在沙漠中追杀以色列人之前,如何被迫释放了他所拘禁的以色列人。以色列人过红海,是这一极具戏剧性的记述的一个高潮。



西奈山,传说中上帝向摩西颁布律法的地点。

然而,出埃及记中所记载的远远不只是以色列人从埃及的奴役中获得解放。这卷书也记载了以色列人的上帝子民身份是如何获得的,其中特别重要的是上帝在西奈山颁布律法,即十诫。这些律法条款规定了一种特定的生活方式,是上帝子民所特有的,形成了他们的身份和民族特质。

利未记进一步发展了这些内容。这卷书记载了以色列人区别于所有其他民族的独特的宗教、文化实践和信念,这些习惯和信念捍卫了其作为上帝选民的独特身份。利未人的特定职分是指导以色列人崇拜上帝的礼仪,特别是使个人或群体在上帝面前得以洁净的献祭礼仪。赎罪日的礼仪特别重要。赎罪日是在上帝面前除去人的罪,

是一年一次的定例。赎罪日的整个礼仪特别复杂(见利 16:1—34)。大祭司要按礼仪洗身,然后献上一只公牛作为赎罪祭,为他自己和本家赎罪;然后,要牵来两只公山羊,通过抓阄选出一只来作为赎罪祭,而另一只则作为替罪羊。把第一只公山羊作为百姓的赎罪祭献上。然后,已经被宰杀的公牛和公山羊要搬到营外,用火焚烧。大祭司要把手按在另一只公山羊的头上,把以色列人诸般的罪孽过犯都转到这只不幸的动物身上。然后,这只替罪羊要被带到旷野,担当以色列人一切的罪孽。

作为新约作者理解基督之死的背景,赎罪日具有特别的重要性。这一点在希伯来书中表现得尤为清楚。其中将基督看作是完美的大祭司,他一次为所有人献上了完美的祭(代替了一年一次的赎罪日祭礼)。他献上的祭物就是他自己;因着他的死,人们的罪从自己身上转到了他的身上,从而除去了人们自己的罪。请特别注意这一事实:耶稣是被带到耶路撒冷的城墙之外处死的,正如作为赎罪祭的公牛和公山羊最后是在以色列人的营外被焚烧一样。在新约看来,利未记中所记载的赎罪日礼仪预表了将来更伟大的完美的献祭;而旧约的祭祀只能指向这个献祭,却不能实现它。

民数记接着记载了以色列人在旷野漂流的故事,当时他们正从埃及向迦南应许之地的边界迁移。这卷书用许多篇幅记载了以色列人为入侵迦南地做准备的细节。这卷书结尾记载的是以色列人驻扎在约旦河东岸、等待进入应许之地时的故事。

摩西五经的最后一卷书是申命记。这个不平常的词来源于意思是“第二部律法”或“律法的副本”的希腊词组。书卷的名称表明了这部著作与众不同的特征之一:在被允许进入应许之地之前,向以色列人再次重申律法的主要主题。这卷书强调了以色列人作为上帝选民的独特身份,强调了律法对于捍卫以色列人的这一独特身份和职责的至关重要的作用。一旦以色列人在迦南定居,就必须遵守上帝的律法,而不许沿用迦南人的风俗。只有这样才能维护以色列人独特的身份和使命。正如后面的历史书所表明的,其独特宗教信仰和实践的妥协是以色列人进入迦南之后的历史的最持久特征之一。迦南人的信仰和礼仪的同化作用是以色列人所面临的一个持续不断的威

胁。

然而，这一切都是后话。摩西五经结束于摩西之死。摩西已经率领以色列人到达了迦南的边境，但是上帝却不允许他进入这地。以色列历史的一个新时期即将开始。

历　史　书

旧约对于上帝在人类历史中的作为的重要性给予了相当多的强调。旧约作者经常提到上帝将以色列人从埃及人的奴役中解救出来，视之为上帝的大能和信实的一个例证。在旧约中，历史书的主要目的是提供历史记录和神学评论，使读者理解上帝在以色列人身上的意图。

申命记的结尾是以色列人正在等待进入应许之地。其后的故事记录在约书亚记中。约书亚是摩西的继任者，以色列的领袖，这卷书因他而得名。这卷书记录了以色列人征服迦南的故事。有一个问题特别引人注意，就是征服迦南的时间。人们基于不同的理由，包括考古证据和圣经自证，提出了征服迦南的一个时间范围。一些理由指向较早的时间，也许是公元前 1400 年左右；另外一些理由指向较晚的时间，也许在公元前 1250—前 1200 年之间。然而，对于理解这件事在神学和文化上的重要意义，确切的日期并不十分重要。

约书亚记记载了征服迦南的三个战役，时间是在穿过约旦河之后，地点分别是迦南的中部、南部和北部。第一个战役针对的是基遍人(书 9:1—27)，它们居住在耶路撒冷以北地区。第二个战役针对的是迦南南部诸王的联盟，包括耶路撒冷城和希伯伦城(书 10:1—43)。最后一个战役针对的是迦南北部一些城邦国家的联盟(书 11:1—23)，约书亚的军队从加利利山野出发，在一个称为米伦的地方集合。人们认为，米伦在加利利湖西北约 12 公里处。约书亚打败了敌军，并向北一直追杀，最后转而南下，摧毁了夏琐这个重要的城市。至此，军事战役全部结束，“于是国中太平，没有争战了”(书 11:23)。于是，约书亚将那地分配给以色列的各个支派。这被看作上帝对亚伯拉罕应许的实现，上帝与以色列人所立之约的证实。

士师记记录了以色列人在迦南历史的下一个时期，这卷书记载

了以色列人在这一地区地位的巩固。士师记记载的以色列历史开始于约书亚之死,结束于撒母耳的兴起。在撒母耳之前,这片土地上不存在任何持久的中央集权管理(例如,以君主专制的形式)。约书亚死后,以色列人的宗教信仰和对上帝的顺服渐渐衰退,士师记以编年体形式记载了这些事,特别记载了以色列人所堕入的拜偶像和无神论做法。约书亚记和士师记最显而易见的一个区别就是以色列人面临的处境不同。在约书亚记中,以色列人必须占领和征服迦南地,面对的威胁来自于已经在迦南定居的许多民族;以色列人被描写成一个团结一致、勇敢面对这些威胁的民族。但是,在士师记中,主要威胁来自于迦南之外约旦河东岸的诸民族,比如亚扪人、米甸人和摩押人。来自迦南之内的威胁,整卷书中只提到一次。以色列民不再是实行中央集权的单一族群,现在其许多支派分别定居于迦南各地。虽然拥有共同的信仰和经历,但是他们越来越多地将自己认同为各自的支派和宗族,而不是作为一体的以色列民族的一员。举例来说,国家没有常备军;每当民族面临危机时,必须从各地招募自愿者以迎接挑战。士师记的普遍主题是,以色列从内部衰败,成了自私自利的各个支派的集合,没有一点儿民族认同感。显然,以色列民族需要领袖。

"士师"一词需要做些解释。在这一历史时期,许多人被称为"士师",比如底波拉和撒母耳。在现代,这个词的意思被理解为近似于"司法辩论中公正的仲裁者"或"施行审判的人"。但是,士师记在非常不同的意义上使用了这个词。其基本含义是"上帝所兴起的、要解救以色列人脱离危险的、极具个人魅力的领导者",所强调是危险的解除而不是公正的司法管理。"士师"实际上是拯救者的形象而不是审判者的形象。正是在这种背景下,路得记登场了,该卷书记录了一个可爱的故事,这个故事说明了以色列在这一时期的问题和关注焦点。

士师记表明,以色列人因为缺乏民族认同感而陷入了内部衰败。那么,接下来会发生什么呢?在约书亚的黄金时代之后,以色列陷入了政治、宗教和道德腐败,士师记对此进行了生动的叙述。士师记的最后几章反复重申:"那时以色列中没有王"(士 17:6;19:1;21:25)。

显然，这是在预示王国的建立。那么，王权是怎样逐渐建立起来的呢？我们现在看到的撒母耳记上和撒母耳记下这两卷书本来是篇幅更长的一卷书，早期的翻译者将其分成了两半。这种分法并非完全有益，有损原文的流畅。这两卷书加在一起记载了如下内容：王权在以色列逐渐发展，终于导致承认扫罗为以色列的第一个王，后来扫罗去世，大卫接替了他的王位。在以色列诸王中，大卫王最为重要、最为成功。尽管如此，撒母耳记上下两卷书中对其性格和成就的评价却是既同情又客观的。

在这些记述中，有一个发展值得注意，就是出现了“以色列”和“犹大”这两个术语，分别用来指称起初称为迦南的这片土地的北部地区和南部地区。在扫罗统治期间及其统治之前，“以色列”这个词本来指的是这整个地区。但是，扫罗死后，该地区北部扫罗的支持者与该地区南部大卫的支持者之间爆发了战争。因为大卫本人是犹大支派成员，所以也许我们惟一能够设想的是，当时的人们渐渐地使用“犹大”一词来称呼皆在南部的西缅和犹大这两个支派（书 19:1—9），他们曾支持大卫与扫罗家对抗。

扫罗家自认为仍然如扫罗一样拥有对全以色列的统治权，所以仍然用“以色列”一次来称呼其所统治的地域，而实际上这个词此时所指的只是这个国家的北部地区。大卫最初宣称自己为犹大王是在南部的希伯伦城，他成为全以色列的王是军事战争的结果。直到扫罗去世时，一直存在着一条将北部支派与南部支派隔开的非以色列统治的通道。这条通道里有为耶布斯人占领的耶路撒冷城和处于埃及控制之下的基色城。后来，大卫征服了耶路撒冷，将两半领土连接起来。直到法老将基色作为嫁妆送给所罗门时（见王上 9:16—17），以色列才实现了完全的统一。所罗门去世（公元前 93 年）之后，联合王国一分为二。很自然地，北部王国保留了“以色列”这一国名，以耶路撒冷为中心的南部王国称为“犹大”。

像撒母耳记上和撒母耳记下一样，列王纪上和列王纪下本来也是一部更长的书卷，翻译者为了方便将其分成了两个部分。列王纪两卷书紧接在两卷撒母耳记之后。这四卷书加在一起，为我们提供了关于以色列王国（后来分裂为以色列国和犹大国）从君主制建立到

被掳巴比伦这段时期历史进程的连续叙述。在通常称为“七十士译本”的旧约希腊文译本中，这些书卷的题目可以将这种连续性表达得更加清楚。在该译本中，撒母耳记上和撒母耳记下的题目是“王国记1”和“王国记2”，而列王纪上和列王纪下的题目是“王国记3”和“王国记4”。

列王纪上的开篇记述了以色列王国的巅峰时代，即大卫及其后的所罗门（公元前970—前930年）统治时期。大卫和所罗门在将以色列建立成为一个军事、政治和宗教实体的过程中，取得了许多伟大的成就。建造圣殿显然被看作是其中最伟大的成就。然而，所罗门敬奉假神之事及其对以色列民族的影响，这部编年史中也作了记述。所罗门死后不久，以色列民族就分裂了。分裂成北部地区（仍称为“以色列”，但疆域已大大缩小）和南国犹大，耶路撒冷是南国的首都。

接下来的故事充满了衰败，历史叙事与神学评论交织在一起。公元前722年，北国被亚述人摧毁，这被明确地解释成是上帝不悦的一个征兆，上帝不悦的原因是所罗门之后的以色列诸王将异教引入以色列。其中，曾经存在于迦南的生殖崇拜在当时重新出现。其北部邻国崩溃时，南国幸免于难。但这只是个时间问题，后来南国也遭受了同样的命运。公元前587年，入侵的巴比伦军队洗劫了耶路撒冷，该城的许多居民被掳到巴比伦。

这个事件是旧约的一个分水岭，被普遍解释为上帝因耶路撒冷的罪而对其施加的惩罚。上帝让他们遭受一段时期的流放，使他们悔罪，并恢复上帝选民的身份。最后，他们将回到耶路撒冷，努力恢复其信仰和被掳前的制度。那是一个重要的恢复和复兴的过程，以斯拉记和尼希米记对其进行了记述。

历代志两卷书的作者显然考虑到了这个已经恢复了的共同体的需要。这两卷书展现了过去与现在的连续性；并向其读者表明，上帝与耶路撒冷所立的约仍然是有效的。人们认为，历代志浓缩了在撒母耳记全篇和列王纪全篇中展开了的许多材料。但是，其中也包含着许多其他材料，它们也许来源于档案资料。这些资料涉及以色列历史的更早时期；其中强调，上帝的临在和应许在其选民的整个历史中是连续的。

另外值得注意的还有，与撒母耳记和列王纪相比，历代志倾向于以更加赞许的笔调来描写大卫和所罗门。它省略了那些突显大卫缺点的事件(比如，大卫与拔示巴通奸的事)。同样地，历代志也以过分赞许的态度来描写所罗门，并没有提到所罗门的那些外邦妻子以及她们怂恿的异教信仰和崇拜。

历代志的目的之一显然是要强调大卫和所罗门的重要性，强调他们为从巴比伦的流放中归回的以色列人所树立的榜样和所带来的鼓励。在历代志的理解中，大卫和所罗门也预表着弥赛亚的到来。弥赛亚是以色列人理想中的君王，他将最终成就大卫和所罗门想要取得的一切。当时，以色列的物质生活条件低下，这些著作想给人们以鼓舞和激励，并使他们确信那位曾与大卫和所罗门立约的上帝此时仍然信守他的约。历代志的作者将圣殿看作是以色列人的盼望和信心的焦点，通篇对这个主题都给予了特别的关注。因此，在记述所罗门的统治时，主要讲的是圣殿的建造，这被看作是他对人民的福祉所做出的主要贡献。

公元前 538 年，波斯王居鲁士推翻了巴比伦帝国。以斯拉记和尼希米记记载的就是这一事件之后所发生的事。居鲁士在巴比伦释放了被掳的犹太人，并允许他们返回耶路撒冷重建圣殿。这些书卷记载了犹太人重新定居耶路撒冷时所发生的各种事件，记载了圣殿的缓慢重建，记载了回归途中所遇到的各种问题。以色列人的宗教生活恢复了，他们需要维持其文化和宗教特性，特别是拒绝与该地区的其他居民通婚。这个主题在这些书卷中显得相当重要。历史书的最后一卷是以斯帖记，它记载了波斯帝国晚期时一个犹太族群如何免遭毁灭。

智　慧　书

“智慧”是旧约的最重要主题之一。许多旧约书卷都以智慧为焦点，特别指明这种智慧与上帝知识的关系。在旧约四卷主要的智慧书中，有三卷(约伯记、箴言、传道书)属于“智慧”文学这一特定类别。以色列人在圣殿所进行的敬拜仪式是第四卷(诗篇)的天然背景。这一类别通常也包括第五卷书，即通常称为雅歌的爱情诗。

"智慧"主题在旧约中非常重要。"智慧"一词可以指在某些典型的人类行为中所表现出来的常识性的智慧。但是,其更基本的含义指的是对人生奥秘的深入理解,而这奥秘的终极源头就是上帝。所罗门的生平就是一个极好的例证。所罗门是以色列最具智慧的国王,他曾向上帝祈求智慧。上帝答应了他的请求,条件是他在位期间要忠实于上帝(王上3:2—15)。以智慧著称的所罗门的智慧被看作是上帝的恩赐,而不是自然的天资。在随后发生的两个妇女都称是同一个婴孩的母亲的争讼中,所罗门的智慧立即表现出来(王上3:16—28)。后来我们知道,全世界的君王都想拥有像所罗门一样的智慧(王上4:29—34)。显然,旧约想让读者学到的基本功课就是,真正的智慧是上帝的恩赐,除此以外没有任何其他来源。

学习板块4

旧约中的智慧

根据圣经传统,所罗门是一个智慧超群的人。人们相信,他曾经"说"过大约三千句箴言(王上4:32);箴言这卷书所收集的箴言数量不到这个数量的七分之一。这说明大部分箴言写于公元前10世纪,那是一个比较和平稳定、适于产生文学作品的时期。然而,有迹象表明,并非箴言中的所有作品皆为所罗门所作。例如,其中提到了两个不出名的作者:"雅基的儿子亚古珥"和"利慕伊勒王"。

箴言无意将律法看作是必须严格遵守的。这些箴言意在对人们在特定的情境中应如何行动提供实用的指导。人与人之间的关系太复杂,要求人们必须具有真正的洞察力和智慧。大多数箴言只有两行,偶尔也会遇到略长一点的。对比是经常使用的手法,意象多取自日常生活。箴言的基本主题可以概括如下:智慧人凡事顺利;愚妄人寸步难行。

续

箴言 11:12—16
藐视邻舍的，毫无智慧；明哲人却静默不言。
往来传舌的，泄漏密事；心中诚实的，遮隐事情。
无智谋，民就败落；谋士多，人便安居。
为外人作保的，必受亏损；恨恶击掌的，却得安稳。
恩德的妇女得尊荣；强暴的男子得资财。

箴言 26:11
愚顽人行愚顽事，行了又行，就如狗转过来吃它所吐的。

箴言 27:1—7
不要为明日自夸，因为一日要生何事，你尚且不能知道。
要别人夸奖你，不可用口自夸；等外人称赞你，不可用嘴自称。
石头重，沙土沉，愚妄人的恼怒，比这两样更重。
忿怒为残忍，怒气为狂澜，惟有嫉妒，谁能敌得住呢？
当面的责备，强如背地的爱情。
朋友加的伤痕，出于忠诚；仇敌连连亲嘴，却是多余。
人吃饱了，厌恶蜂房的蜜；人饥饿了，一切苦物都觉甘甜。

约伯记是旧约中最不平常的作品。其焦点是一个一直引人注意的重要问题：上帝为什么允许苦难发生？或者更确切地说，某个人正在遭受苦难是否意味着他已失去了上帝的喜爱？苦难是罪的直接后果吗？

约伯记的结构与众不同，只有先对此有所了解才能充分地欣赏约伯记。这卷书的开头为约伯的苦难设置了背景，让我们无意中听到约伯对自身处境的理解。然后，约伯的三个善意的朋友登场了。他们是以利法、比勒达、琐法。正如“约伯的安慰者”这一著名的词语所暗示的，他们安慰的结果是导致约伯比先前更加痛苦和混乱。他

们的基本假定是,约伯的苦难是罪的后果。读者们知道,根据约伯记开头部分所给出的信息,这个假定是错的。约伯记的第一部分是三轮对话,三个安慰者分别发言,约伯做出回答。接下来是以利户的一些评论。以利户似乎是一位旁观者,他想帮助这个讨论。最后,上帝做出回答,澄清了这些神学漫谈者所产生的混乱。

诗篇(Psalms)这卷书(在英语中有时也称为"the Psalter")由一连串的诗集组成,其最后形态也许确定于公元前3世纪。我们现在见到的诗篇包括了许多篇幅更小的诗集,如"亚萨的诗"(诗73—83)、"可拉后裔的诗"(诗84—85,87—88)、"大卫的诗"(诗138—145)。这部由诗集组成的诗集共有150首诗,分为如下五个部分:

第一卷:诗1—41
第二卷:诗42—72
第三卷:诗73—89
第四卷:诗90—106
第五卷:诗107—150

虽然这卷书的最后形态可能是在公元前3世纪才确定下来,但是,在许久以前其大部分素材已经被收集在一起了,大约是在公元前1000年到公元前500年这一时期。其中有些篇目的写作日期可以确定在一个合理的时间段之内,有些篇目的写作时间则难以确定。

许多诗歌都附有标题。例如,诗篇第30篇的标题就是"大卫在献殿的时候,做这诗歌"。这自然使人想到,这首诗的作者是大卫,写作场合是为建造圣殿奉献财物和建筑材料,如历代志上21:1—22:6所记的那样。个别诗歌标题的可靠性虽然经常受到质疑,但我们非常有理由相信这些标题是本来就有的、是可信的。例如,诗篇之外的其他书卷所记录的许多诗歌通常也有标题(如撒母耳记下22:1,以赛亚书38:9和哈巴谷书3:1所记录的诗歌)。而且,这些题目中所保存的历史信息与该诗歌的内容非常吻合。

箴言这卷书主要由简练的谚语式的话组成,被认为是以智慧著称的所罗门所做。被译为"箴言"的希伯来词与相应的英语词相比,

具有广泛得多的含义，也含有"寓言"或"预言"的意思(二者都让人想到，上帝参与了人类智慧的采集过程)。根据圣经传统，可以相信所罗门曾经"说过"大约三千句箴言(王上 4:32)；箴言这卷书的主要部分所收集的箴言尚不到这个数量的七分之一。这意味着大多数箴言的写作时间是公元前 10 世纪，当时局势相对和平稳定，适合于文学作品的产生。但是，有迹象显示，箴言中所收集的素材并不能全部直接归于所罗门。尽管该卷书的所有迹象都显示，其写作时间是公元前 10 世纪；但是其文本本身中也有迹象显示，其最后定型的时间大约是在希西家统治时期(公元前 715—前 686 年)。

传道书也许是旧约中是最悲观的书卷。与箴言和约伯记一样，它属于智慧文学，是一些或比较长或非常短的箴言和观察思考的合集。对这卷书的最好理解是，它对没有上帝的人生的无意义，对没有圣经信仰必然导致的对人生的彻底失望和玩世不恭，进行了有力的、令人信服的评论。这卷书对于没有上帝的人生的痛苦和虚无，人类智慧无法完全认识上帝的绝望进行了生动的描绘。

传道书的作者自称为"传道者"(旧约的希腊文译本用的是 *Ekklesiastes* 一词)。书中提到这位传道者是"在耶路撒冷作王，大卫的儿子"(传 1:1)，以此为根据，传统上认为作者就是所罗门。但是，这个称谓可以指大卫的任何一位后代。书卷本身有时表明，作者是一位被统治者而不是统治者。该卷书的希伯来版本的文风说明，其成书时间是在所罗门时代之后。对于其精确的写作时间，人们并未达成一致的意见，也许我们永远也不能知道这个问题的确切答案。

智慧书的最后一卷是一部简短的著作，有时称为雅歌，被普遍认为是杰出的爱情诗。这卷书也以"歌中的歌"而知名，意思是"歌中的最佳者"。传统认为其作者是所罗门，尽管其文本本身并无足够的证据能够确证这一点。该卷书结构松散，围绕着两个相爱者的五次会面，还表达了两个人被迫分离时期的情思。

先 知 书

预言这一主题在旧约中非常重要。先知是被上帝感动并代表上帝对以色列人讲话的一些人。在历史书中也可以发现预言，其中记

载了以利亚和以利沙的经历和预言。旧约还用了较大的篇幅专门记载先知们的预言。旧约显示，先知对以色列人非常重要。先知们的作品中经常重复出现如下这些主题：以色列人和以色列民族都需要悔改；应当从异教信仰和实践中回转；放弃对军事力量和政治力量的依靠。在这些先知中，耶利米最不受欢迎。但是，尽管不受欢迎，以色列人却认为，是先知在维系着上帝与以色列之间生死攸关的联系。先知活跃时，就是上帝在继续对以色列人说话；先知的声音消失时，许多人会认为上帝不再对这个民族说话。

以赛亚书是四部"大先知书"的第一部（其他三部是耶利米书、以西结书、但以理书）。以赛亚生活在耶路撒冷，活跃于公元前 8 世纪后期。他被选召所发的预言，在公元前 640 年已经流行起来了，乌西亚王就是在这一年去世的（赛 6:1）。而他说预言的时间至少可以追溯到公元前 701 年，那一年北国以色列被亚述人攻陷。当时，以色列和南国犹大较长的和平与繁荣时期已经成为过去，都进入了不稳定和危险时期。在这一地区，亚述正变得富于侵略性，以色列、犹大和叙利亚对这种威胁不知所措。正是在这种政治、军事不稳定的背景下，以赛亚被选召出来。但是，以赛亚的预言并不局限于耶路撒冷历史的这一时期。这卷书后面部分的预言涉及被掳巴比伦者的盼望和回归。以赛亚的早期预言始于北国以色列陷落之时，即公元前 722 年；止于南国犹大面临亚述的严重威胁之时，即公元前 702 年。以赛亚书中有一个重要部分（36—39 章）预言了犹大在这个威胁中幸免于难。后面有较长章节（40—45 章）接着预言到，犹大以后会遭受巴比伦的奴役，但最终会从流放中被解救出来。以赛亚书的结束部分是对将来的展望，从犹大即将发生的事情，一直到将在"新天新地"中出现的荣耀的耶路撒冷。

耶利米书是整部圣经中篇幅最长的书卷。公元前 626 年，耶利米被呼召作耶路撒冷的先知。他的服侍涵盖了约西亚（死于公元前 609 年与埃及人的战斗中）统治时期的剩余部分，还有约哈斯（公元前 609 年）、约雅敬（公元前 609—前 598 年）、约雅斤（公元前 598—前 597 年）、希底家（公元前 597—前 586 年）统治的时期。这是动荡的年代。我们将耶利米说预言时期所发生的事件按其大概顺序概括

在下面。约西亚鼓动了一连串的宗教改革行动,净化了犹大的信仰生活。约西亚死于609年,当时他正试图阻止埃及人前去援助处于困境的亚述军队。那时,亚述军队即将受到巴比伦人及其盟军米堤亚人的连续进攻。公元前602年,亚述首都尼尼微被攻陷,这只是巴比伦走向该地区的超级大国时所发生的一个事件。约西亚之死对耶利米个人而言近乎灾难,因为约西亚显然对先知和上帝通过先知所传达的信息都是赞成的。约西亚的继任者一直敌视耶利米,经常公然蔑视他的预言所传达的信息。公元前605年,约雅敬统治时期,巴比伦人围攻并一时征服了耶路撒冷。后来,耶路撒冷更加动荡,巴比伦人看到这些,于公元前598—前597年再次对这个城市发起进攻,推翻了约雅斤。约雅斤是名字与他相近的一个国王的继任者。公元前588年,巴比伦人再次进攻耶路撒冷,两年后占领了该城,任命基大利为省长。耶利米被交与基大利。不久,基大利被刺,他周围的人四散。耶利米逃往埃及避难。人们相信,耶利米是在埃及离世。

耶路撒冷应该继续忠实于上帝,而不应该依靠与其邻国的军事联盟,这是耶利米预言的基本主题。这个危险时期的许多先知也曾做出过这样的预言。紧接着耶利米书之后的篇幅极短的书卷与耶利米的名字有关,这就是耶利米哀歌。公元前586年,巴比伦人摧毁了耶路撒冷。耶利米哀歌是由人们为这件事所写的五首诗歌或称为"哀歌"组成的。古代传统认为,这些诗歌的作者是耶利米本人。这一点尽管不能证实,但似乎可以确定的是,这卷书的写作时间是公元前586—前538年之间的某一时候。这卷书对耶路撒冷的被毁进行了如此生动的描述,这暗示着该书的绝大部分写于公元前586年耶路撒冷沦陷后不久。当时,经历过这件事的人对此事仍然保持着生动的记忆。

以西结书关注的是叛教、罪、流放等这样一些大问题,这也是以赛亚书和耶利米书的中心话题。以西结书涉及的是犹大历史的这一时期,当时流放的威胁变得真实而急迫。巴比伦人在迦基米施战役(公元前605年)中打败了埃及人,扫清了其统治整个地区(包括犹大)的道路。耶利米关于流放威胁的一些重要预言就是在这种背景下做出的。公元前586年,这种威胁完全变成了现实,围攻的巴比伦

军队最终攻克了耶路撒冷，掳走了耶路撒冷的居民。然而，更早的掳掠发生在公元前597年，当时，巴比伦人掳走了约雅斤与大约一万人口，以西结就在其中。

因此，以西结是在其巴比伦附近的流放地预言将要发生在耶路撒冷的事件。没有证据能够证明以西结曾离开过巴比伦。被掳的人沿着“迦巴鲁河”定居（结1:1），“迦巴鲁河”实际上是一条灌渠。以西结出生在一个祭司家庭，所以本来应该在耶路撒冷的圣殿服侍。公元前593年，正是他本应在圣殿开始作祭司的时候，他被选召出来作被掳之民的先知。他的预言事工全部是在巴比伦完成的，时间是公元前593—前573年。

“大先知书”的第四卷是但以理书。这是一部不平常的书卷。由于其中所见的末世图景的重要性，与其说它是一卷预言性的书卷，不如说是一卷启示性的书卷。但以理书强调了忠实于上帝的重要性，在艰难的处境中也当如此；其中以但以理与他在巴比伦的三个伙伴的故事为例说明了这一点。这卷书的后半部分充满了将要来临的审判与惩罚的异象，其中经常出现某些民族和国家的象征。这部分强调了上帝拥有主权掌管历史、上帝会最终战胜那些当时看起来占据上风的势力。

接下来是合称为“小先知书”的十二部书卷，大概按照先知活跃时期的顺序排列。一些先知，活跃在公元前722年之前的北国以色列，那时以色列还没有被亚述人占领。阿摩司和何西阿，包括以赛亚和弥迦在内的大多数先知预言的对象是南国犹大，尤其是其首都耶路撒冷。

何西阿书写于公元前8世纪中叶。与阿摩司一样，何西阿出生于北国以色列，说预言的时期是以色列国的最后岁月，当时以色列即将被亚述摧毁，其人民即将遭受流放。尽管如此，书卷本身证实其写作地点却是南国犹大。这意味着何西阿在以色列陷落之后可能逃到了这一地区的安全地带。何西阿书关注的焦点是以色列人对上帝的不忠。

何西阿书后面是约珥书。除了其父亲的名字，我们对约珥几乎一无所知。书中预言的写作时间难以确定，因为书中没有明确提到

任何一个历史事件，能让我们确定一个假设的写作时间。一些人提出，这卷书可能写于公元前 9 世纪；其他人提出了一个更晚的时间，认为可能写作于被掳归回之后。约珥书的主题是“主的日子”正在临到。黑暗的一天即将到来，那一天锡安将遭到毁灭。尽管书中主要谈的是即将到来的蝗灾，但约珥显然将这个灾难看作是上帝审判的预兆。这个灾难的用意是让这些自鸣得意的人们悔改。约珥预言，有一天“主的灵”将浇灌上帝的子民，约珥期盼着那一天的到来。在基督徒看来，这个预言在五旬节得到了应验。

阿摩司书关注的是北国以色列的失败。尽管出生在南国犹大，阿摩司主要服侍的却是北国以色列。他服侍的时期涵盖了犹大王乌西雅统治时期，即公元前 792—前 740 年，和以色列王耶罗波安二世统治时期，即公元前 793—前 753 年。对于阿摩司，我们能够确知的甚少。但是我们知道，他的事工也许是在公元前 767—前 753 年之间的某两年多时间里完成的，地点集中于伯特利的神殿。预言所采取的形式是上帝对异教民族的审判和对以色列犯罪的审判。预言宣告，以色列并不比周边列国更好；实际上她对自己的罪负有更大的责任，因为她是上帝的选民。预言中几次明确提到，当时是举国繁荣的时期。对于以色列将要遭受的灾难，当时没有任何迹象。公元前 722—前 721 年亚述人入侵以色列，北国陷落。阿摩司的预言特别斥责以色列缺乏社会公正，没有继续坚守与上帝所立的约。

俄巴底亚书是旧约中篇幅最短的著作，其写作时间难以确定。约拿书的写作时间也难以确定。约拿书描述的是公元前 8 世纪时的一个先知赴尼尼微传道的故事。这卷书有几个地方与众不同。其核心特征是强调行为胜于言辞，这只是其中的一个方面。这卷书还包括了“约拿与鲸鱼”这个著名的故事。

弥迦书的作者弥迦说预言的时间是公元前 750—前 686 年之间，地点是南国犹大。这卷书对两个王国大城市中的腐败生活进行了猛烈的抨击。在弥迦看来，犹大和以色列都罪恶深重，因为它们有许多令人不能接受的过犯，诸如强者压迫弱者，大地主剥夺百姓的土地，奴役无依无靠的儿童，等等。祭司和先知们本当站出来斥责这些不义之行，但他们却没有这样做。弥迦对这些倾向进行了有力的批

评,并且期待着一位君王将从犹大的伯利恒出来,伸张正义。在基督徒看来,耶稣生于伯利恒是应验了这个预言。

我们对那鸿书和哈巴谷书所知相对较少。那鸿书和哈巴谷书的情景都是南国犹大。西番雅书的作者是先知西番雅。西番雅说预言是在约西亚统治时期(公元前640—前609年),这是犹大进行宗教改革的最重要时期之一。"律法书"的重新发现导致了一场重要的宗教改革。约西亚之前的诸王统治时,异教盛行,违背了与上帝所立的约。这次宗教改革中,国民集体性地与上帝重新立约。西番雅的预言似乎出现于这次改革之前,整个预言的语气清楚地说明了这一点。预言中说,犹大的宗教生活在当时达到了有史以来的最低点;上帝的审判正在迫近,为要促使国王和国家进行改革并重新复兴。在犹大毁灭的重大警告(番1:2—13)中,西番雅提到,当时仍然存在着对巴力的崇拜、对星宿的崇拜和对玛勒堪神的信仰。西番雅要求停止这些做法。

先知哈该和撒迦利亚说预言的时候,耶路撒冷被掳至巴比伦的人口有的已经回归并开始重建圣殿。上帝呼召哈该的时间是公元前520年8月;呼召撒迦利亚的时间是在几个月之后,在同一年的10月或11月。哈该的预言强调必须重建圣殿来荣耀上帝。他问道,为什么耶路撒冷的人们为自己建造昂贵的房屋却不为他们的上帝盖一间房子呢?当人们如此对待他们的上帝时,耶路撒冷的处境是如此悲惨,难道这有什么奇怪的吗?不重建圣殿,耶路撒冷将永远是一片不毛之地。这个信息显然达到了预期效果。在所罗巴伯统治时期,圣殿开始重建(该1:12)。与哈该一样,撒迦利亚也想鼓励耶路撒冷人重建圣殿。撒迦利亚所传讲的信息中有鼓励,有对懒惰的责备,还有有关弥赛亚的强有力的预言。其中包括着一个著名的预言(亚9:9—13),那位伟大的弥赛亚君王,将骑着驴胜利进入耶路撒冷。在基督徒看来,耶稣基督凯旋进入耶路撒冷这件事(太21:1—11)最终应验了这个预言。

人们普遍认为,玛拉基(这个名字的字面含义是"我的使者")是旧约时代的最后一位先知。如果确实是这样,那么玛拉基书代表的就是旧约与新约之间的一个重要的转换点。与哈该、撒迦利亚一样,玛拉

基说预言的时间也是流放归回后时期，在被掳者从巴比伦回到耶路撒冷后不久。许多因素显示了这一点，比如，玛拉基书所谴责的各种罪与尼希米挑选出来谴责的那些罪极为相似。但是，其中仍然不乏宽恕和复兴的应许。玛拉基宣告"主的日子"即将来临(玛 4:1)。

然而，这个大日是哪一天呢？上帝什么时候来到呢？玛拉基宣告，这一天到来之前，上帝会差遣先知以利亚，为主的到来预备道路(玛 4:5—6)。这段经文涉及旧约与新约的关系，其重要性不容忽视。所以，当施洗约翰在约旦河边出现时，他穿着与以利亚一样的衣服，人们非常兴奋。施洗约翰宣告，他来只是预备道路，那位比他更伟大的即将到来，他就是耶稣基督。显然，新约可以看作是旧约的续篇，开始于旧约的结束处；它们讲述的都是上帝干预以色列人和世人命运的故事。

第二节　旧约的主要主题

旧约是极为复杂的作品，应该进行更加充分的研究。这里提供的不过是一个概览。如果你有时间继续深入地研究旧约，我们强烈地推荐你使用一本目前可以找到的优秀导读作品，我们已经把这些书籍列在了本书的"进深阅读书目"中。下面内容只是对旧约一些主题的初步介绍。读者们在获得知识的同时，也许同样地会感到着急和失望。但是，我们至少应该对旧约的一些主要主题有些了解。因此，本书的这一节虽然简短，却是必要的。

从基督徒的立场来看，称为"旧约"的书卷集是上帝在世界上的作为的历史记录，上帝的这些作为是在为耶稣基督的到来做准备。在基督徒看来，新约是旧约所宣布的上帝的行为和临在的延伸，所以说新约同时"延续"和"扩展"了对以色列人的上帝的话语和行为的见证。旧约是在为耶稣基督的好消息做准备，因为旧约见证了为基督的到来所作的铺垫，而基督的到来应验了先知们的盼望和期待。在这方面，新约作者对旧约预言的引用特别引人注目。旧约记述了以色列人的历史，在基督徒看来，这是基督教会的预表。我们已经简要介绍了旧约的内容，对其中的主要书卷做出了一些说明。下面我们

就对旧约的主要主题进行非常简短的描述，并对它们与新约的连接方式加以简要说明。

学习板块 5

旧约预言在新旧中的应验

在许多处，新约作者将耶稣的话语和行为看作是旧约预言的应验，从而肯定了耶稣的使命与以色列民之间的连续性。

耶稣的诞生：马太福音 1:18—23

耶稣基督降生的事，记在下面：他母亲马利亚已经许配了约瑟，还没有迎娶，马利亚就从圣灵怀了孕。她丈夫约瑟是个义人，不愿意明明地羞辱她，想暗暗地把她休了。正思念这事的时候，有主的使者向他梦中显现，说："大卫的子孙约瑟，不要怕，只管娶过你的妻子马利亚来，因她所怀的孕是从圣灵来的。她将要生一个儿子，你要给他起名叫耶稣，因他要将自己的百姓从罪恶里救出来。"这一切的事成就，是要应验主藉先知所说的话，说："必有童女怀孕生子，人要称他的名为以马内利。"("以马内利"翻出来就是"上帝与我们同在"。)

耶稣的诞生地：马太福音 2:1—6

当希律王的时候，耶稣生在犹太的伯利恒。有几个博士从东方来到耶路撒冷，说："那生下来作犹太人之王的在哪里？我们在东方看见他的星，特来拜他。"希律王听见了，就心里不安；耶路撒冷合城的人也都不安。他就召齐了祭司长和民间的文士，问他们说："基督当生在何处？"他们回答说："在犹太的伯利恒。因为有先知记着，说：'犹大地的伯利恒啊，你在犹大诸城中并不是最小的，因为将来有一位君王要从你那里出来，牧养我以色列民。'"

续

> 施洗约翰传道：马可福音 1:1—4
>
> 上帝的儿子，耶稣基督福音的起头。正如先知以赛亚书上记着说："看哪！我要差遣我的使者在你面前，预备道路。在旷野有人声喊着说：'预备主的道，修直他的路。'"照这话，约翰来了，在旷野施洗，传悔改的洗礼，使罪得赦。

创　造

旧约一开篇就断言，是上帝创造了世界。上帝是世间所有一切的创造者，这是创世记开头几章的基本主题。任何被造物都不能与上帝平起平坐。在古代近东地区，其他宗教非常崇拜太阳、星宿之类的东西。所以说这一点在当时显得特别重要。在旧约看来，上帝的地位优越于任何被造物。旧约宣称，上帝创造行为的最高点是创造了人类，惟有人类是照着上帝的形象和样式造的。人类被理解为是上帝的创造物的管家(而不是所有者!)，上帝委托人类进行管理。

创造的记述之后，接着记述的是罪的性质和起源。逆着上帝的意愿罪进入了世界，这是创世记第三章的基本观点之一。罪切断了上帝与被造物的亲密关系，导致人类悖逆上帝、偏行己路。在整卷圣经中，这个主题不断重复出现。例如，巴别塔故事(创 11:1—9)的基本主题就是人试图在上帝面前自作主张。旧约以许多方式描写了上帝对罪的憎恶，其中包括亚当和夏娃被逐出伊甸园和挪亚的洪水。

亚伯拉罕：蒙召与立约

上帝呼召亚伯拉罕对于以色列人的出现是至关重要的。无论是作为一个民族还是作为上帝的选民而言，皆是如此。上帝拣选了一个人，他的后代将拥有迦南美地并会成为一个大民族，这是上帝呼召亚伯拉罕(创 12:1—4)这一事件的核心主题。这个应许成就的主题在整个摩西五经中都占据着十分重要的地位。这个主题对于新约中的保罗而言也非常重要。在他看来，亚伯拉罕愿意信靠上帝的应许，这是基督徒信心的典范。

这里引入了上帝与亚伯拉罕及其后裔立“约”的观念。割礼被视为上帝与选民立约的外在记号。上帝对亚伯拉罕的应许发生在受割礼作为外在记号之前，这一点对保罗而言非常重要。保罗认为，这意味着应许先于记号，因此外邦人（即不属于犹太种族的人）皈依基督教时不需要受割礼。

创世记记录了亚伯拉罕及其后裔的命运，展示了上帝与亚伯拉罕所立之约的实现方式。这卷书的结尾记述了亚伯拉罕的后代怎样在埃及定居下来的历史，为旧约的下一个主要主题做了铺垫。

出埃及与颁布律法

这里出现的一个重要主题是奴役与解放。出埃及记（其希腊原词的字面意思是“出口”或“出路”）是一个著名的故事。埃及出现了一个新统治者（正式的称呼是“法老”），他认为亚伯拉罕的后代是潜在的威胁。尽管有一些很好的理由说明这位法老可能是兰塞二世（其统治时期是公元前 1279—前 1212 年），但其身份仍不能确定。这位法老向希伯来人施加了一系列的压迫措施，企图限制其数量和影响。上帝呼召摩西成为一名解放者，去将以色列人从埃及的奴役中解放出来，出埃及记记述了这些故事。

学习板块 6

逾越节与出埃及

逾越节是旧约中最重要的节日之一，与以色列人出埃及关系密切。逾越节起源于出埃及之前所发生的事件。出埃及记 11:1—12:30 记述了逾越节的起源和目的。上帝比较严格地规定了逾越节的标志。以色列的每个家庭或几个家庭一起要献上一头无瑕疵的羔羊或山羊为祭，将祭物的血涂在左右门框和门楣上。这标志着他们是上帝的子民，把他们与其埃及压迫者

续

区分开来。然后他们要吃一顿饭，纪念他们在埃及的时日。"苦菜"是这顿饭的一部分，象征着在埃及遭受的奴役之苦。这顿饭的另一种主要食物是无酵饼。"无酵饼"说明了以色列人接到命令后准备出埃及的仓促程度，他们甚至没有时间等到面团通过酵的作用发起来。这个节日被称为"主的逾越"，因为主在向埃及人的头生儿子施行报复时，会"逾越"他自己子民的家。以色列人每年都把逾越节作为"永久的圣规"来庆祝，以纪念上帝的拯救。后面记载了庆祝逾越节更详细的规则(出 12:43—49)。

所以说，逾越节的宴席与上帝的拯救联系密切。耶稣"最后的晚餐"与逾越节的宴席并不是巧合。在庆祝上帝过去的伟大拯救的同时，耶稣正在预备伟大的拯救，这拯救是通过他死于十字架上实现的。

解放这一主题逐渐支配了出埃及记。尽管这卷书详尽地记述了这种解放或解救是如何完成的(对十灾和过红海的记述特别重要)，但是，最重要的是上帝亲自工作，解救以色列人摆脱了奴役。"上帝是解救者"这一主题在后面的旧约书卷中频频出现，比如在诗篇中。人们不断回忆上帝解救以色列人出埃及的伟大工作，视之为上帝的大能和信实的保证。

在前面我们已经注意到，割礼在当时被视为上帝与以色列人立约的身体上的记号或外在记号。在出埃及记中，上帝与以色列人立约这一主题得到了充分的展开。我们应该注意到两个特殊的地方。首先，这里用一个特殊的名字来称呼上帝，就是"主"(其英语词是"Lord")。"Lord"这个英语词是对称呼上帝名字的四个字母的翻译。这四个字母的组合经常被称为"Tetragrammaton"(来源于意为"四"和"字母"的两个希腊词)。在英文版圣经中，有时用"Yahweh"或"Jehovah"来代表"Tetragrammaton"。当时，在希伯来文中，可以用其他一些词来统称各种神。"主"这个特殊的名字专用于称呼"亚伯

拉罕、以撒、雅各的神”。不同于意思是“神”的其他一些希伯来词，“主”这个词从未用来称呼过其他的任何神性的或天使性的存在物。其他的希伯来词都是通用名词，指的是一般意义上的“神”或“众神”，可以用来称呼以色列人自己的上帝，也可以用来称呼其他的一些神（比如其他异教民族所崇拜的一些神）。但是，Tetragrammaton 则用于称呼以色列人所认识和崇拜的这位特殊的神。

第二，上帝向他的约民——以色列人显明了他们应尽的义务。这就是摩西在西奈山所领受的一系列特殊的无条件的命令，现在通常称为“十诫”。这些诫命无论是在犹太教中还是在基督教中一直都具有非常重要的地位。

学习板块 7

十　诫

这是一段重要经文，对基督徒和犹太人都很重要。这段经文的开头肯定了上帝的身份和成就，然后是上帝对以色列人的十条要求。这十条要求是上帝与以色列人立约的结果。

出埃及记 20:1—17

神吩咐这一切的话，说：“我是耶和华你的神，曾将你从埃及地为奴之家领出来。

“除了我以外，你不可有别的神。

“不可为自己雕刻偶像，也不可作什么形象，仿佛上天、下地和地底下、水中的百物。不可跪拜那些像，也不可事奉它，因为我耶和华你的神是忌邪的神。恨我的，我必追讨他的罪，自父及子，直到三四代；爱我守我诫命的，我必向他们发慈爱，直到千代。

“不可妄称耶和华你神的名，因为妄称耶和华名的，耶和华必不以他为无罪。

续

> “当记念安息日，守为圣日。六日要劳碌作你一切的工，但第七日是向耶和华你神当守的安息日。这一日你和你的儿女、仆婢、牲畜，并你城里寄居的客旅，无论何工都不可作；因为六日之内，耶和华造天、地、海，和其中的万物，第七日便安息，所以耶和华赐福与安息日，定为圣日。
>
> “当孝敬父母，使你的日子，在耶和华你神所赐你的地上，得以长久。
>
> “不可杀人。
>
> “不可奸淫。
>
> “不可偷盗。
>
> “不可作假见证陷害人。
>
> “不可贪恋人的房屋，也不可贪恋人的妻子、仆婢、牛驴，并他一切所有的。”

进入应许之地

上帝应许亚伯拉罕的后裔将进入并居住在迦南，这是创世记的核心主题之一。摩西五经的其余部分所记载的，就是以色列人在旷野漂流和最后进入迦南的故事。以色列人在旷野四十年的漂流被看作是一个净化时期。这期间，埃及异教影响的所有痕迹都被除去。这四十年过后，曾经在埃及生活过的人只有两位仍生存于世，就是摩西和约书亚。摩西虽然被允许在约旦河边的山顶上远远地望见迦南美地，但是，在进入应许之地之前，摩西就离世了。

广义地说，“迦南”指的是约旦河以西地区，包括加利利海以北和死海以南地区。约书亚记描述了占领迦南的一些细节。在旧约的理解中，以色列人第一次穿过约旦河进入迦南地，与出埃及时以色列人过红海显然是类似的事件。约书亚记记载了由不同支派完成的三次军事战役，分别发生在迦南的北部、中部和南部地区。尽管无论如何都难以确定占领迦南的具体时间，但是，圣经对这些事件的记载与我

们所知道的公元前 1450—前 1350 年之间这一地区的情形非常相似。

然而，更加重要的是这些事件的宗教意义，而不是其历史知识。占领迦南巩固了以色列人与众不同的独特身份。特别是以色列人确定了对上帝的崇拜和对上帝与他们所立之约的顺从，这些对于以色列人的身份和幸福都具有至关重要的意义。约书亚记记载到，以色列人采取了周详的措施，以保证对主的敬拜绝不受迦南本土宗教的任何影响。迦南宗教的生殖取向非常强烈，他们祈求的主要是土地的丰收与动物、人的繁殖众多。在圣经所记录的以色列人以后数世纪的历史中，经常出现迦南本地人所崇拜的主要神灵，包括巴力和亚斯他录。显然，迦南的宗教在相当长的时间内一直使以色列人着迷。

王国的建立

以色列的早期历史中并没有王。征服迦南之后，这一地区的统治者是一系列具有神赐能力的宗教和政治领袖，称为“士师”。士师记中记载了当时以色列的统一所面临的严重威胁(部分来自于内部不和，部分来自于外部威胁)，还记载了基甸、参孙和撒母耳等“士师”所起的作用。最后一个“士师”撒母耳当政时采取的一系列步骤导致了王国的建立。第一个国王是扫罗，他在位的时间很可能是公元前 1020—前 1000 年。扫罗统治时的以色列是分裂的、悲惨的。大卫是其重要的内部反对者之一。在扫罗死于与非利士人的战斗之后，大卫发动了一场军事战争，最终恢复了以色列的统一。尽管反对者(特别是扫罗的支持者)一直反对大卫，但是，一直到其统治的最后时刻，大卫都能够维持他对整个民族的统治。

大卫统治时期(约公元前 1000—前 961 年)，以色列的宗教信仰取得了重大进展。大卫征服了耶路撒冷，这使耶路撒冷逐渐成为了以色列人宗教生活的中心，这一点在所罗门统治时期得到了进一步巩固。国王在宗教方面的作用日趋重要，国王被看作是上帝的一个儿子。将来会有大卫的一位后继者兴起，他将对复兴的上帝子民施行统治，这个主题成为以色列人关于弥赛亚到来的盼望中的一个重要因素。新约的部分书卷特别重视“大卫”，其原因即在于此。在一

些新约作者(特别是马太和保罗)看来,拿撒勒人耶稣就是大卫的继任者,他是以色列人的王。旧约特别是诗篇中的许多作品赞美了王、圣殿和耶路撒冷(经常称为“锡安”)的伟大,这被视为上帝厚爱以色列人的三个表征。

学习板块 8

赞美耶路撒冷及其君王的诗篇

诗篇 48:1—8

耶和华本为大,在我们神的城中,在他的圣山上,该受大赞美。

锡安山,大君王的城,在北面居高华美,为全地所喜悦。

神在其宫中,自显为避难所。

看哪! 众王会合,一同经过。

他们见了这城,就惊奇丧胆,急忙逃跑。

他们在那里被战兢疼痛抓住,好像产难的妇人一样。

神啊! 你用东风打破他施的船只。

我们在万君之耶和华的城中,就是我们神的城中,所看见的,正如我们所听见的。神必坚立这城,直到永远。

所罗门继承了大卫的王位,他在位的时间是公元前 961—前 922 年。在他统治时期,圣殿建成并成为敬拜主的永久场所;建立了强有力的中央集权行政管理体系;与周边国家谈判达成了大量贸易协定。他成群的妻妾引起了一些人的不安,因为他的一些妻妾信奉异教。所罗门以其智慧而闻名,旧约中的一些箴言集是出自他的手笔。

所罗门一死,以色列就陷入动荡。最终这个国家分裂为两个部分,每一部分都有了自己的王。北部王国被现代人认为是“以色列”,公元前 8 世纪在亚述人的侵略之下灭亡。南国犹大仍以耶路撒冷为首都,一直存在到公元前 6 世纪,最后被巴比伦人占领,以色列的王国也随之终结。犹太人对复兴的盼望越来越集中于王国的恢复和像

大卫一样的那位新王的出现。从基督徒的视角来看，这些期待直接关涉到拿撒勒人耶稣的到来。

学习板块 9

以色列和犹大诸王

以色列和犹大诸王在位的准确时间难以确定。下面所列出的只是学者们对这些国王在位的大概时间的一种较为可能的估计。

联合王国		犹大诸王		以色列诸王	
扫罗	1020—1000	罗波安	922—915	耶罗波安	922—901
大卫	1000—961	亚比央	915—913	拿答	901—900
所罗门	961—922	亚撒	913—873	巴沙	900—877
		约沙法	873—849	以拉	877—876
		约兰	849—842	心利	876
		亚哈谢	842	暗利	876—869
		亚他利雅	842—837	亚哈	869—850
		约阿施	837—800	亚哈谢	850—849
		亚玛谢	800—783	约兰	849—842
		乌西雅	783—742	耶户	842—815
		约坦	742—735	约哈斯	815—801
		亚哈斯	735—715	约阿施	801—786
		希西家	715—687	耶罗波安二世	786—746
		玛拿西	687—642	撒迦利雅	746—745
		亚们	642—640	沙龙	745
		约西亚	640—609	米拿现	745—738
		约哈斯	609	比加辖	738—737
		约雅敬	609—598	比加	737—732
		约雅斤	598—597	何细亚	732—721
		西底家	597—587/6		

祭 司

宗教信仰是以色列民族最重要的特征，这赋予其宗教传统的监护人以特别重要的地位。祭司职位的出现本身就是一个重要的主题。祭司的最重要职能之一是用祭礼来洁净以色列人。各种各样的污染都可能玷污（经文中经常提到“就不洁净了”）以色列人的洁净。祭司负责确保人们的洁净，这在敬拜中被看作是不可缺少的。更重要的是，祭司负责维护献祭的礼仪，特别是赎罪日的礼仪，这一天百姓要为自己的罪向神献祭。“不洁净”（产生于人体的自然功能）与“罪”（具有强烈的道德含义）是有区别的。在以色列人看来，罪使上帝与他们之间产生了阻隔。旧约关于罪的比喻和类比大多采用隔绝的形象，这一点很重要。为了使以色列人与上帝的关系得以继续维持，所以由祭司们负责确保人们为自己的罪向上帝献上正确的祭。

旧约中有一种惯例特别重要，无论对于完全理解祭司在以色列所起的作用，还是对于理解耶稣基督之死的意义，皆是如此。这就是赎罪日的惯例，这是上帝所规定的除去上帝子民之罪的每年一次的定例，利未记 16:1—34 对此进行了详细的记述。赎罪日的整个礼仪特别复杂。大祭司要按礼仪洗身，然后献上一只公牛作为赎罪祭，为他自己和本家赎罪；然后，要牵来两只公山羊，通过抓阄选出一只来作为赎罪祭，而另一只则作为替罪羊。把第一只公山羊作为百姓的赎罪祭献上。然后，已经被宰杀的公牛和公山羊要搬到营外，用火焚烧。大祭司要把手按在另一只公山羊的头上，把以色列人诸般的罪孽过犯都转到这只不幸的动物身上。然后，这只替罪羊要被带到旷野，担当以色列人一切的罪孽。

作为理解基督之死的背景，赎罪日具有特别的重要性。这一点在希伯来书中表现得特别清楚。其中将基督看作是完美的大祭司，他一次为所有人献上了完美的祭（代替了一年一次的赎罪日祭礼）。他献上的祭物就是他自己；因着他的死，人们的罪从自己身上转到了他的身上，从而除去了人们自己的罪。请特别注意这一事实：耶稣是被带到耶路撒冷的城墙之外处死的，正如作为赎罪祭的公牛和公山羊最后是在以色列人的营外被焚烧的一样。在新约看来，利未记中

所记载的赎罪日礼仪预表了将来更伟大、更完美的献祭;而旧约只能指向这个献祭,却不能实现它。

有充足的证据表明,许多犹太人正期待着一位新祭司的到来,他与上帝具有亲密的个人关系。《利未人的信仰声明》(*Testament of Levi*)是证明这种盼望的文本之一,大概写于公元前 108 年。其中说:

> 然后主会兴起一位新祭司,主的所有话语都会对他显明。那时,天会打开,圣灵将从荣耀的圣殿降到他的身上,同时降下的还有圣父的话语,就像亚伯拉罕对以撒说话一样。那位至高者将对他述说至高者的荣耀,领会的灵将降到他的身上。

新约对耶稣基督受洗的记述(例如,可 1:10—11)清楚地表明,人们认为这些期待应验在了耶稣身上。

有一个主题与祭司主题相关,就是圣殿这一主题。在其早期历史中,以色列人在移动的帐幕中进行宗教活动。后来,大卫夺取了耶路撒冷并定都于此。大卫宣布,他要建一个敬拜上帝的永久处所。这项工作事实上是在其继任者所罗门的指导下完成的。圣殿的辉煌是那一时期的旧约作品频频提到的一个主题。公元前 586 年,圣殿被巴比伦人摧毁。半个世纪后,被掳归回者重建了圣殿。"第二个圣殿"(即归回者所建的殿)远不如原来的圣殿那样重要。但是,随着以色列王国的瓦解,圣殿在政治事务上的重要性逐渐增加,因为圣殿的掌权者同时负责宗教事务和政治事务。

希律王统治时期,开始建造一座更为壮丽的圣殿。这座圣殿始建于基督诞生前不久,但直到公元 64 年才竣工。公元 70 年,犹太人在罗马城发起暴动,罗马政府在镇压中摧毁了这座圣殿,以后再没有重建。圣殿的西墙大部分免遭劫难,现在被普遍称为"哭墙",是犹太人进行祈祷的重要场所。

预　言

英语词“prophet”通常用来翻译希伯来词 *nabi*。对这个词含义的最佳理解也许是“替另外一个人讲话的人”或“代表”。在古代近东地区，说预言的现象普遍存在，并非局限于“主的先知”。旧约中许多处提到了“巴力的众先知”，指的是那些自己宣称代表迦南的神巴力做事和讲话的、具有超凡能力的一些人。早期的重要先知包括以利亚和以利沙，他们活跃的时期都是在公元前 9 世纪。但是，先知活跃的最重要时期却集中在公元前 8 世纪到公元前 6 世纪。在这一时期，亚述和巴比伦这两个国家的势力日益增长，导致了巨大的政治动荡。这一时期，先知们预言的内容是上帝对以色列人显明的旨意。耶利米等先知宣称，一个流放时期即将到来，这既是对上帝子民过去所犯之罪的一种惩罚，也是上帝子民恢复其宗教实践和信念的机会。在被掳巴比伦时期之后，被掳归回的人们试图重建耶路撒冷和圣殿，哈该、玛拉基等后流放时期的先知们提出了一些对此非常重要的事项。

然而，随着古典预言时期的结束，圣灵似乎停止了工作。上帝看起来十分遥远。上帝曾在过去起作用，在将来会再起作用，但是目前却找不到上帝真正意义上的临在和权能。随着上帝临在现象的停止，犹太教中立即出现了一个疑问时期。犹太人当中没有了“上帝的声音”。即使最高级的拉比(或称为“教师”)也只能捕捉到上帝声音的回响。当时用 *bath qol*(其字面意思是“声音的女儿”)这一专业术语来表达上帝声音的回响。人们对施洗约翰和拿撒勒人耶稣的巨大关注在一定程度上反映了这种关切。人们在想，这两个人的到来是否标志着预言的恢复和以色列的复兴呢？对耶稣受洗的记述(参见可 1:10—11)清楚地表明，耶稣的到来标志着上帝活动和显现的一个复兴时期的开始。

被　掳

公元前 586 年，耶路撒冷人被掳到巴比伦，这是旧约记述的最重要事件之一。从而耶路撒冷遭受了与其北方邻国以色列相同的命

运,以色列人在更早的时候也曾被掳。列王纪下记录了导致北国和南国犹大被掳的那些事件。公元前740年,比加登上了以色列王位。当时,亚述王提革拉毗尼色侵略了北国以色列的部分领土,并将其中的居民驱逐到亚述。驱逐出境政策的用意是通过将被占领土的居民迁到远离其家乡的地方定居,以便最大限度地减少叛乱的危险。何细亚暗杀了比加,于公元前732年取代比加登上王位。公元前725年,撒缦以色继承了亚述王提革拉毗尼色王位,并于当年继续侵略撒玛利亚地区,围困撒玛利亚达三年之久。战争结束后,该地区的大部分人口被驱逐到亚述帝国的腹地。以色列国不复存在。

以色列国灭亡于公元前722年,南国犹大又怎样呢?显然,从公元前729年开始的希西家统治时期开创了犹大历史的一个新纪元。沿着其父亚哈斯所开创的局面,希西家于公元前729年占领了整个犹大。希西家倡导了一个重大的宗教改革计划,公元前640年登基的约西亚继续了这项改革。在修理圣殿的过程中,重新发现了一部称为"律法书"的著作。人们认为它涉及申命记这卷书,至少涉及申命记的核心章节。这部书被宣读之后,约西亚开始了一项改革计划,其中包括约的恢复——以色列民族宣誓他们将遵守上帝的律法。逾越节从士师时代起一直被忽略,这时恢复了逾越节并在耶路撒冷举行了逾越节的仪式。

约西亚阵亡之后,相继做王的是约哈斯和约雅敬。约雅敬统治时期,发生了一连串不祥的事件,最终导致了犹大的灭亡。公元前605年,巴比伦王尼布甲尼撒在迦基米施打败了埃及大军,使巴比伦成为该地区的军事和政治超级大国。大概是在公元前604年,巴比伦统治了犹大和该地区的许多领土。约雅敬决定发动叛乱反抗巴比伦。公元前601年,埃及人成功地反击了巴比伦人,这似乎暗示着巴比伦的实力正在逐渐衰弱。约雅敬可能受到了这件事的鼓舞而决定反叛。事实将证明这是一个可怕的错误判断。巴比伦军队侵入了犹大。当时的作者明确地将这件事解释为上帝对悖逆的子民和国王的审判。埃及曾经是犹大的希望,也被击败,作为一个军事强国保持中立。(耶利米也生动地描述和分析了这些事件,其预言的后面章节应当作历史叙事来理解。)

约雅敬的继任者是约雅斤(这两个名字非常相似,不断地在读者中引起混乱)。约雅斤继位的时间是公元前598年接近年底的时候,不久之后,巴比伦军队就最终围困了耶路撒冷。第二年初,国王、皇室成员、国王的谋士们向围城的军队投降。他们与数千俘虏一起被掳到巴比伦。巴比伦人立约雅斤的亲戚希底家为犹大国王,做他们的附庸。巴比伦人对这样的安排似乎非常满意。然而,希底家试图背叛巴比伦。巴比伦人的反应是果断有力的。公元前588年1月,巴比伦军队围困了耶路撒冷;公元前586年7月攻破城墙,占领了耶路撒冷。守城的军队试图逃跑,却被击溃。8月,一名巴比伦官员来到耶路撒冷。在他的监督之下,毁掉了耶路撒冷的防御设施和主要建筑,掳走了城里的居民。他们将圣殿的陈设品掳到了巴比伦,作为战利品。对于流放不久就会结束的任何希望很快就破灭了。有能力领导起义和有能力管理政府的所有人都被掳到巴比伦并处死。巴比伦人任命基大利作犹大的省长。以实玛利刺杀了基大利,这件事在耶路撒冷剩下的民众中引起了恐慌。由于害怕巴比伦人进行报复,许多人逃到了埃及。

如何解释这些事件,正是新约作者们特别关注的问题。对被掳时期的解释,首先是上帝对犹大的审判,因为犹大堕入了异教信仰和实践;第二,这是一个整个民族进行悔改和更新的时期,最终导致复兴了的上帝子民的归回,这正是在这一部分的最后一节我们要思考的主题。

归　回

巴比伦帝国终归灭亡。公元前539年,波斯王居鲁士(公元前559—前530年)征服了巴比伦。居鲁士允许被掳的犹大人重归故土,这是其宗教宽容政策的一部分。在旧约作者看来,耶路撒冷人经过数十年的流放终于重返家园,这证明了上帝的信实,也是上帝对其子民的悔改的一种认可。记述归回的最重要旧约书卷有历史书中的以斯拉记和尼希米记,还有先知书中的哈该书。对于这些耶路撒冷人在被掳时期所发生的事,这些书卷讲的很少。但是,对于他们所面临的困境和渴望返回故乡的心情,我们却可以从中了解到一些。以

斯拉记的开头记录了居鲁士的公告(拉 1:1—4)。居鲁士是波斯帝国的建立者,他释放了被掳的犹大人。这个公告发布于公元前 538 年,它表明了对以色列宗教的一种宽容精神,而巴比伦人显然不具备这种精神。

结果,许多耶路撒冷人和犹大人准备带着巴比伦人从圣殿中掠夺来的珍宝返回故乡。到公元前 537 年 9 月或 10 月,被掳归回者已经回到故乡定居,并且开始恢复其原来的敬拜方式。并非所有的被掳者都回到了耶路撒冷,犹大的其他一些城镇也接收了一些被掳归回者。在庆祝住棚节时,人们特别建了一座坛,尽管面临邻国之民的威胁。那时,耶路撒冷还没有圣殿。但是,通过建一座坛献给上帝,这些被掳归回的人们开始恢复他们被掳之前对上帝的敬拜。

然而,圣殿迟早必须重建。所罗门所建的圣殿已经被巴比伦人夷为平地,它的废墟将成为重建圣殿的基础。公元前 536 年春天,在当时自然成为耶路撒冷领袖的所罗巴伯的指导下,人们完成了重建圣殿的准备工作。当地基建成时,许多人感到欣喜若狂;但是年纪大一些人们(那些仍然记得所罗门所建的宏大建筑的人们)则感到非常沮丧。显然,这座新圣殿在规模上不如原来的圣殿。公元前 516 年 3 月 12 日,新圣殿竣工,并献给了上帝。在新圣殿中庆祝的第一个重大节日是逾越节。这个节日与上帝将以色列人从奴役中解救出来关系密切,是对上帝的信实的纪念。尽管这座"第二圣殿"在物理意义上缺乏所罗门所建圣殿的宏伟,但它仍然具有重大的意义。它表明了这些新近归回的上帝子民的宗教关切。以斯拉采取了一些阻止外来宗教在耶路撒冷产生影响的措施(比如完全禁止与外族通婚),这些措施表明被掳归回者在信仰上认真的程度。后流放时期的旧约书卷明显强调了维持种族和宗教纯粹的必要性,以及宗教节日作为国家大事的重要性。耶路撒冷没有王。圣殿及其祭司渐渐承担了王国的大部分功能,包括负责公民事务。

有一点值得在这里加以评论,就是用"犹太人"这个术语来称呼这些被掳归回者(例如拉 4:23;5:1)。在此之前,上帝的子民被称为"以色列人"或"犹大人"。"犹太人"这个术语在后流放时期逐渐地用来称呼上帝的子民,在更晚的作品中也经常这样使用。

现在，让我们把注意力转向这些旧约主题在新约中的发展。

思 考 题

1. 你应当设法记住旧约书卷的基本顺序。你会发现，分类进行记忆是有帮助的。例如，你可以先记住五卷律法书，然后再记历史书，之后再记大先知书。

2. 肯定是上帝创造了世界为什么如此重要？

3. 与以色列人出埃及、进入应许之地相联系的主要宗教主题有哪些？

4. 对于被掳巴比伦，以色列人是怎样解释的？

5. 预言对以色列人为什么如此重要？

第三章　新　　约

新约共有27卷书，可以分成一些不同的类别，比如福音书和书信。其共同主题是耶稣的身份和意义。必须强调的是，耶稣离世后不久，基督徒就到处宣讲耶稣的话语和作为。数年内，在地中海东岸建立了一些基督教会。新约中最早的文献采用的是书信体，是杰出的基督徒写给这些教会的信。但是，宣讲耶稣的话语和行为是在这种背景下进行的。只是到了更晚的时候，也许是在60年代早期，耶稣的言行才被写成文字，这就是我们现在所知道的福音书。我们对新约的研究就从考察这些福音书开始。

第一节　福　音　书

新约的前四卷书统称为"福音书"。最好把它们理解为从不同角度、根据不同资料描绘耶稣的四个肖像。前三卷福音书具有许多共同的特征，被普遍认为采用的是在早期基督徒中流传的共同的原始资料。需要注意的是，每一卷福音书都有它自己的特征，这些特征就是我们将要探讨的内容。然而，在此之前先考察福音书的一些普遍特征很重要。

学习板块 10

福　音

在英语中，"福音"(gospel)这个词来源于意为"好消息"的一个更为古老的英语词 *godspel*。*godspel* 则是对希腊词 *evangelion* 的翻译。在基督教中，福音(gospel)这个词在两个意义上使用。首先，它指的是以拿撒勒人耶稣为中心所发生的一系列

续

事件,这些事件被看作是这世界的好消息。福音主要指的是耶稣降临这个"好消息",连同这件事给人类带来的一切。这个词也在次要和派生的意义上使用,用来指称新约中主要记述拿撒勒人耶稣的生平、受死和复活的四部书卷。严格地讲,这些书卷应当称为"马太所记录的福音"、"路加所记录的福音"等等。这样就可以很清楚地说明这四卷书所记录的是同样的福音,只是编写者的风格和方法不同而已。

还有两个相关的词应当引起我们的注意,它们都来源于希腊词 *evangelion*(其含义也是"好消息")。"evangelism"这个词的意思是向别人传福音。与之相关的词"evangelist"主要指的是向别人传福音的人(比如葛培理)。然而,"evangelist"也可以在派生的意义上使用,用来指四福音书任何一卷的编写者。举例来说,马可福音的注释者可能称马可为"evangelist"。

按照我们今天的标准,福音书的作者们既不是传记作家,更不是历史学家,他们也无意将耶稣的所有言行都完完全全地罗列出来。举例来说,有时他们并不注重究竟是在什么确切的场所耶稣讲过某一个寓言,他们注重的是耶稣确实讲过这个寓言,而且这个寓言与早期教会的讲道相关。有迹象表明,福音书的作者力图按照传下来的资料忠实地记录耶稣的生、死和复活。

福音书对耶稣的记述是以历史知识作为坚实的基础,这一点无论如何都无可怀疑。然而,福音书对这些历史知识进行了解释。传记和神学紧紧地交织在一起,两者密不可分。早期基督徒相信,耶稣就是弥赛亚,是上帝的儿子,是他们的救主。他们自然而然地感到,应该把这些结论,连同说明这些结论的所有传记细节,一起传给读者。正是由于这个原因,在福音书中事实和解释如此彻底地融合在一起。最初的基督徒从不怀疑他们对耶稣的神学解释的正确性,因此,他们认为它作为一种重要的事实应当包括在他们所作的"传记"之中。讲述耶稣的故事,包含着对耶稣是谁和为何他如此重要的解释。对耶稣的意义的解释,伴随着导致这一结论的素材。

正如以上所述，新约全书——特别是福音书——显然强有力地服务于其主题。它们提供给我们的并不是不带有任何感情色彩的对耶稣生平的描述，而是称耶稣为主和救主。举个例子，在约翰福音的接近结尾处，作者向读者致歉，因为关于耶稣的材料太多了，他不得不删掉了一些，在这里我们可以读到作者所写的这样一段话（约 20：30—31）：

耶稣在门徒面前，另外行了许多神迹，没有记在这书上；但记这些事，要叫你们信耶稣是基督，是上帝的儿子，并且叫你们信了他，就可以因他的名得生命。

福音书的作者明确地承认信仰耶稣，这似乎会产生严重的问题。人们不无道理地指出，福音书的作者委身于耶稣。难道这种委身不会使他们具有先入之见，从而不能客观地描写耶稣吗？

任何历史资料都可能存在偏见，这种潜在偏见的重要性不容忽视。这一时期的基督教资料可能带有前基督教的偏见，正如犹太教资料很可能被认为是反基督教的。确认可能存在的偏见很重要，有助于确定不同资料的相对重要性。但必须强调的是，一资料可以同时是委身投入的又是正确的。有一个例子可以很好地说明这个问题。第二次世界大战期间，德国纳粹领导人阿道夫·希特勒发动了一场针对犹太人和纳粹欧洲占领区其他民族的种族灭绝行动。一个大屠杀计划开始实施了。逐渐地，关于种族灭绝行动（经常称为“大屠杀”）的消息走漏出来，尤其是传到了美国。

然而，最先报道纳粹种族灭绝集中营事件的却是犹太人。人们认为他们在这件事上具有既定的利益，其报道常常被视为“有偏见的”，经常无人理睬。结果，美国对大屠杀恐怖事实的认知被延迟了。所以说，我们不能认为委身的见证（即被卷入所报道事件者的见证）一定是不可靠的见证。对于特别恐怖或令人毛骨悚然的事件的见证，必然会受到目击者所见内容的影响，但这并不能降低其见证的内在可靠性。

同样的观点正好适用于新约作品。新约作品确实持有信仰的立场，且带有让读者皈依的目的。但并不能因此推论出这些作品是不

可靠的。

福音书并不是按照时间顺序排列的。我们将看到，认为马可福音可能是最早成文的福音书，马太福音紧随其后，稍晚一点儿，是有理由的。学者们认为，在新约正典顺序中将马太福音排在马可福音前面的原因，可能是早期教会特别重视马太福音，主要将它用做教导之用。不过，我们必须认识到，编入福音书的资料源于记录耶稣言行的一些原始资料。这些原始资料广泛使用于早期教会的教导之中，最终被写成了福音书。“口头传承”时期大约是在 30 至 65 年，其间耶稣的言行记录在使徒们的心里。

因此，我们应该知道，福音书并非耶稣自己所作，也不是写于耶稣在世之时。人们普遍认为，耶稣被钉十字架的时间是在 30 到 33 年，而最早的福音书（大概是马可福音）写于 65 年。福音书中所记录事件的发生时间，与这些事件被写入福音书的时间相隔大约三十年。按照衡量经典的标准，这只是极为短暂的一瞬。举例来说，佛陀与耶稣有一相同之处：他也没有留下任何文字作品。然而，佛陀的言论集“三藏”写于其死后大约四百年，这一间隔是耶稣受死与第一部福音书出现之间间隔的十几倍。

无论如何，可以肯定，基督徒将他们对耶稣重要性的理解诉诸笔端的时间一定远远早于马可福音的写作时间。新约书信（有时还称为“使徒书信”）主要写作于 39 至 69 年这一时期。在基督教的形成时期，这些书信确认了耶稣及对他的解释的重要性。现在我们可以认识到，保罗书信谈到了耶稣的许多教导，这为使徒书信和福音书提供了重要的连接。

然而，尽管我们进行了这些解释，一些读者仍然可能会为这三十年的间隔感到悲伤。这些事情为什么不在当时立即记录下来呢？难道人们不会忘记耶稣所说过的话和所做过的事吗？不会忘记在十字架上所发生的事和耶稣复活时所发生的事吗？这些想法忽视了这样一个事实：在耶稣复活数周之内，基督徒就开始传讲耶稣带给世界的福音，在传讲中他们充分地使用了这些资料。不存在忘记耶稣事迹的任何危险，他的言行被教导和传福音的基督徒不断地回忆起来。

路加福音中暗示了这一过程。路加记述了耶稣的早年生活，对此

耶稣的母亲马利亚是主要的见证者。路加在此叙述之后写到："他母亲把这一切的事都存在心里。"(路 2:51)路加是在暗示他所记述耶稣这段历史的资料来源于马利亚吗？也许我们永远不会知晓。但我们可以清楚知道的是，耶稣周围的人记得耶稣所说过的话和所作过的事。举例来说，我们没有理由认为，每一个寓言耶稣只讲过一次，这个寓言耶稣可能讲过许多次，并且每次讲述可能带有细微的变化。

21 世纪的读者习惯了书面形式或其他可视形式的知识，因而难以意识到，古典时代的传承方式是口头语言。伟大的荷马史诗就是一个很好的例证，他以口头语言的形式极其准确地将故事传递了一代又一代。如果说有一种能力现代西方人已经丧失了，那一定就是将一个故事或叙述按照其口头语言的形式记住并传给后来者的能力。

对原始文化一项又一项的研究证实，故事的代际传承是前现代时代——包括新约时代——的一个特征。确有极好的理由认为，以背诵的方式学习是人类早期教育体制的基础。今天的大多数西方人已经很难记住即使是篇幅较短的故事或叙述了，他们自然倾向于先入为主地认为别人也做不到。但是，别人确实做到了，而且做得非常出色。而且，也并非人类全体都丧失了这种能力。有证据表明，公元 1 世纪时人们曾使用过一种称为"速记术"(其字面意思是"快速书写")的书写方式，大概类似于今天的速记，这使得耶稣的生平和教导可能很早就以书面形式被记录下来。然而，我们没有任何证据能够证实这种情况确实发生过。

从耶稣受死到第一部福音书成文的这段时间通常称为"口头传承时期"，就是说，在这一时期，对耶稣降生、生活、受死的描述，连同他的教导，被极其准确地一代接一代地传了下来。在这一时期，耶稣的某些话语、耶稣生活的某些方面，特别是他的受死与复活，被认为特别重要，被最早的基督徒挑选出来并传给了他们的追随者。而耶稣的其他话语和作为并没有流传下来且永远丢失了。早期基督徒似乎将耶稣的话语、作为和命运区别成了关键的和不那么重要的两个部分，只有前一部分流传下来。

在保罗写给哥林多基督徒的第一封信中，可以找到口头传承过程的一个极佳例证。几乎可以肯定，这是成文于口头传承时期的一

个实例：

> 我当日传给你们的，原是从主领受的，就是主耶稣被卖的那一夜，拿起饼来，祝谢了，就掰开，说："这是我的身体，为你们舍的，你们应当如此行，为的是记念我。"饭后，也照样拿起杯来，说："这杯是用我的血所立的新约。你们每逢喝的时候，要如此行，为的是记念我。"（林前 11:23—25）

在这里，保罗传给哥林多基督徒的，是别人传给他的。推测起来，应该是以口头形式传给保罗的。将这些与符类福音书中内容相似的章节（太 26:26—28；可 14:22—24；路 22:17—19）相比较，是一件有趣的事。

因此，可以将"口头传承时期"看作是一个"筛选"时期。当时，最早的基督徒评定了哪些内容是必需的，并传给了他们的追随者。耶稣的话语被最初的基督徒用于向早期信仰团契之外的人传讲福音，向团契之内的人讲述和深化他们的信仰。正是通过这一使用过程，耶稣的言论才从其原来的语境中被分离出来，甚至可能偶尔被放在了一个新的语境之中。

马太福音

传统上认为第一卷福音书为马太所写。马太曾是税吏，他抛下一切，跟从了耶稣（太 9:9—13）。同一个人在马可福音和路加福音中被称为"利未"。马太福音或许是犹太教色彩最浓的福音书，它特别关注耶稣与犹太民族及其宗教律法和制度的关系。耶稣应验了旧约的伟大预言，这一点对马太而言特别重要。耶稣是以色列的伟大英雄、国王大卫的直系后代，耶稣降生在大卫之城——伯利恒，马太认为这些都特别重要。马太讲述福音，指出耶稣事工的各方面如何成就了旧约的伟大期望时，经常使用诸如"这是要应验主借先知所说的话"这样的措辞（参见马太福音前两章。马太讲述耶稣降生时，频繁地使用这种措辞。太 1:22—23；2:15；2:17—18；2:23）。马太讲到，耶稣的到来并不是要废掉旧约的律法和先知，而是要将之完全成就，在这里马太使用的也是这种措辞（太 5:17）。

马太清楚地说明了耶稣与以色列人的连续性。“登山宝训”(马太福音 5—7 所记述的耶稣的教导,传统上称为“登山宝训”)的细心读者可以发现,耶稣似乎被描绘成新的摩西,他在新的山上给新以色列人颁布了新的律法。同样地,马太让我们看到了犹太会堂与基督教会之间的联系,特别是以色列的十二个支派与耶稣的十二个门徒或使徒之间的联系。由此,马太清楚地阐明了犹太教与基督教的连续性。

马太福音的写作时间尚不清楚。我们已经注意到,马太编写福音书所依据的原始资料可以追溯到 30 年代。马太可能提前收集好了这些资料并在 70 年代写成了福音书。马太福音写作时间的确定,部分地取决于对马太福音和马可福音关系的理解(见 65—67 页)。其写作时间,我们可能永远也无法精确地知道。

马可福音

人们普遍认为,马可福音是成文最早的福音书。其作者普遍认为是“约翰·马可”,他既陪伴过彼得(彼前 1:14),也陪伴过保罗(徒 12:12,25)。这部福音书被认为写于罗马,其中大量的素材来源于彼得的记忆。马可福音记录了一些生动的细节(比如,在 4:38 明确提到的船上的“枕头”),这是它的一个与众不同的特征。而且,其中有时描写了耶稣对门徒的批评(比如在 8:14—21)。最好的解释是:这些故事来源于彼得。由于以上这些原因和其他一些原因,学者们倾向于认为,马可福音在四福音书中是最早写成的;马太和路加基于他们获得的其他资料,扩展了马可所描述的耶稣的生平。彼得被处死的时间是 64 至 67 年,即罗马皇帝尼禄迫害基督徒的时期。可能正是彼得之死促使马可写下了福音书,这说明马可福音的写作时间是在 60 年代早期。

人们普遍认为,马可福音写于罗马(请注意,15:16 提到了“执政官”,这就是一个例证)。马可福音中还有其他地方能引起读者的注意,马可福音记述了古罗马百夫长的见证,他说耶稣是“上帝的儿子”(15:39)——这是一个至关重要的见证,一个外邦人的见证。对于马可所预期的罗马读者来说,这个罗马官员的见证将具有特别的重要

性。马可福音还提到了"鸡叫",这也很重要。古罗马将夜晚分为四个"更次":"傍晚"指下午六点至九点;"午夜"指晚上九点至午夜十二点;"鸡叫时分"指午夜十二点至早上三点;"黎明"指早晨三点至六点。实际上,马可福音中所说的"鸡叫",可能指的是标志着夜里第三个更次结束的喇叭声,而不是指小公鸡的叫声。尽管马可福音的许多版本说的是鸡叫两遍,但许多早期的手稿说鸡只叫了一遍。

马可福音强调的是耶稣的作为而不是耶稣的教导,这是它最引人注意的特征之一。马可聚焦于耶稣的十字架而不是他的教导,使得马可的福音书具有与众不同的重点。尽管如此,马可也传下了一些主要的比喻和耶稣的一些言论。马太福音包括了马可福音并未记载的一些重要教导(比如"登山宝训")。人们普遍假定,这是由于马太获得了马可没有使用的一些资料(或者是因为马可没有获得这些资料,或者是因为马可认为这些资料与他的目的无关)。

路加福音

路加福音是符类福音书的第三部。路加福音实际上是两部分作品的第一部分,其第二部分是使徒行传。两部分加在一起,组成了新约中最庞大的一篇作品。两部分作品都是题献给一个名为提阿非罗(这是个希腊词,其字面意义是"上帝所爱的人")的人。提阿非罗很可能是罗马的一个富庶并有影响力的基督教同情者。路加本人可能生来就是一个外邦人,他精通希腊书面语言。路加是一位医生。在保罗的传道生涯中,他伴随保罗走过许多地方。

显然,路加福音是写给非犹太读者的,想要满足他们的兴趣和需要。路加显然特别想说明,"福音"适合于贫穷、受压迫、不幸的人。他使用"救主"(这是希腊语读者已经熟悉的词汇)这个词来帮助其读者理解耶稣的身份和意义,并没有像马太那样强调耶稣的弥赛亚身份。路加福音包含了耶稣的两个最为人喜爱的比喻:好撒玛利亚人的比喻(10:30—37)和浪子的比喻(路 15:11—32)。

路加福音的写作时间尚不清楚。在使徒行传中,对保罗被囚的描写突然结束了,这暗示着这两部作品的写作时间较早,可能是在59—63年之间的某一时间。然而,许多学者争论说,路加福音吸收

了马可福音的内容，这说明第三部福音书晚于第二部福音书，可能写于70年代。

约翰福音

约翰福音在风格上明显不同于前三部福音书。人们有时称之为“第四福音书”，以示这种区别。约翰福音最有区别性的特征之一就是含有“我是”的言说。这些言说充分显示了耶稣的重要性。

学习板块11

“我是”言说

约翰福音引人注目的原因有很多，其中之一就是七个“我是”言说。只有在约翰福音中，才能找到耶稣的这种说法。第一个这样的言说在约翰福音6:35，耶稣在此处说道：“我就是生命的粮。”每一个“我是”言说都承接着旧约的某些重要观点（如，以色列是葡萄树，摩西是天粮的赐予者，上帝是以色列人的牧者），并把它直接用在耶稣身上。这些言说的形式在语法上也是罕见的，使得它们在文本中突显出来。对于不熟悉希腊文的圣经读者，欣赏这一点或许有一点儿困难。然而，这种说法的重要性在于，它直接相似于出埃及记3:14的说法：“我是我所是。”这是上帝向摩西表明自己时所说的话。因此，每一个“我是”言说似乎都是在确实地宣告耶稣的神性。这七个“我是”言说分列如下：

6:35	生命的粮
8:12,9:5	世界的光
10:7,9	羊的门
10:11	好牧人
11:25	复活、生命
14:6	道路、真理、生命
15:1,5	真葡萄树

按照约翰福音的说法，该福音书的作者是谁呢？约翰福音的文本本身指出，其作者是“耶稣所爱的门徒”（如 13:23—26；18:15—16）。传统上认为这个门徒就是使徒约翰，尽管文本本身并没有明确地这样讲。有理由认为，这卷福音书可能是为了满足以弗所地区教会的特殊需要而作的。其写作时间尚不清楚。该书卷的文本本身暗示，当时彼得和“耶稣所爱的门徒”都已经离世了（参见 21:19，22—23），这意味着其写作时间在公元 70 年之后。其他一些因素也支持这一看法。多数学者认为其写作时间接近公元 1 世纪末（或许在公元 85 年左右），尽管可能会更早一些。

符类问题

前三卷福音书包含了大量相同的资料。同样的资料，有时在马可福音中出现于某一场景中，而在马太福音中则出现在另一个场景中，甚至可能在路加福音中第三次出现。同样的故事，不同的福音书可能从不同的角度来讲述。有时一个故事在这卷福音书中比在那卷福音书中讲述得长得多。人们普遍相信，这是因为这三卷福音书来源于相同的几个原始资料，例如，在很早的时期被记住的耶稣的言论集。路加福音的开头（路 1:1—4）讲得很清楚，在早期阶段就有一些关于耶稣的生平和言论的描述在流传；同时也指出，路加对耶稣的描述根据的是他已经得到的目击者的报告。这些材料，有些是三部福音书共有的，有些是马太福音和路加福音（比马可福音长许多）共有的，有些只见于马太福音或路加福音之中。特别重要的是，人们发现三卷福音书共有材料的排列顺序是相同的。这使学者们得出了同样的结论：符类福音书是互相依赖的。可是，如何解释这种相互依赖性呢？

符类福音书有四个资料来源，这是新约学术中的一个普遍共识。这四个资料来源是：

1. 马可福音本身。它似乎被马太和路加用做原始资料，因此，马可福音 90％的内容被包括在马太福音中，马可福音 53％的内容可以在路加福音中找到。马可福音中的材料的写作风格，与马太福音

和路加福音中相应段落的写作风格相比，在时间上显得更为靠前。马可福音使用了许多闪族的习语。我们只能假定，马太福音和路加福音都以马可福音为基础，并“整理”了它的风格。否则，以上的发现就难以解释。

2. 马太福音和路加福音共有的材料。这部分材料的长度大约是两百节，通常称为“Q”。这并不能证明 Q 本身是一卷完整的福音书，也不能证明它是一份独立成篇的资料。

3. 马太福音独有的材料（通常称为“M”）。

4. 路加福音独有的材料（通常称为“L”）。

在 20 世纪的头十年，牛津大学的学者对这种理论解释进行了详细的阐述，把它发展成了目前的形式，并得到了广泛认可。在史特里特（B. H. Streeter）的著作《四福音书》（1924 年）和桑蒂（W. Sanday）的著作《符类问题研究》（1911 年）中，可以找到这种理论的最著名陈述。牛津大学曾经有一个福音书研究小组，在超过十五年的时间里，他们每年聚会九次。史特里特的著作陈述了一系列论文的观点，反映了这个小组的研究成果。这个理论虽然有时被称为“牛津假说”，但其更通用的名称是“两个来源理论”。这个理论的基本内容可概述如下：

马可福音是成文最早的福音书。马太和路加都得到了马可福音并把它作为资料来源。马太和路加按照各自的意图改变了马可福音的语言风格，但保留了材料的原有顺序。马太福音写于马可福音之后、路加福音之前。马太和路加都获得了资料 Q。另外，马太还获得了资料 M，路加还获得了资料 L。虽然这种理论承认四个资料来源，但却被称为“两个来源”理论，原因在于，就进路而言，马可福音和资料 Q 占据重要地位。

这个理论在现代新约学术中被广泛支持。其他理论也存在，但并未获得广泛支持。例如，希坡的奥古斯丁主张，马太福音是最先写成的，马可福音对马太福音进行了缩写；格里斯巴赫（J. J. Griesbach）提出了一种很有影响的假说，认为最早写成的是马太福音，然后是路加福音（它使用了马太福音），而马可福音是最后写成的，它采用了马

太福音和路加福音的内容。

还有一个问题是必须强调的,“符类问题”涉及对关于耶稣的口头传统之传承方式的理解。“符类问题”并不会影响口头传统的历史准确性和神学可靠性,它使我们对福音传统形成时期的了解更加深入。福音传统的形成时期大约是公元30—60年,在这一时期,耶稣的话语和作为被传了下来。

第二节 使徒行传

“使徒行传”是这部作品的完整名称。这是路加记述基督教会起源的作品的第二部分,原来接在路加福音的后面。如果把路加的作品照原样合在一起,那就会是新约中篇幅最长的一部文献。在路加福音中,路加向“提阿非罗”(或许是对基督教感兴趣的级别较高的罗马官员)细致讲述了耶稣的生平、受死和复活的基本情况。路加写作之时,基督教正在变成罗马帝国中的一股重要力量。从它卑微的发源地——巴勒斯坦,基督教是如何发展到罗马帝国的中心的?在如此之短的时间里,基督教为什么能产生如此之大的影响力?路加的任务就是向其读者(假设他是罗马人)解释这种发展,特别是要说明:罗马当局没有必要害怕基督教。

在使徒行传中,路加记述了基督教在整个罗马帝国迅速扩展的过程。前十二章的焦点是彼得,记述了使基督福音牢固扎根于耶路撒冷及其周边地区的一系列事件。说明了福音如何扎根于耶路撒冷之后,路加继续讲述了福音在罗马帝国大部分地区的传播过程。使徒行传剩余部分的焦点是保罗,这是新约读者非常熟悉的一个人物,他原来的名字叫“扫罗”,本是守律法的犹太人。路加讲述了保罗的背景和保罗先成为基督徒、尔后成为“外邦人的使徒”的过程。保罗对基督教会从巴勒斯坦地区传入今天的土耳其和希腊起到了重要作用,路加非常生动地讲述了这些故事。使徒行传详细记录了保罗在地中海东部地区的三次传道旅程,最后描写的是保罗作为一名囚犯被解往罗马的航程。路加在记录一些事件时,在几个地方使用了“我们”这个词(比如,徒16:10—17;20:5—21:18;27:1—28:16),这清

楚地暗示，路加曾于这些场合出现，是这些事件的目击者，他把这些事写了出来。

这部作品的写作时间尚不清楚。其中所记录的最后事件的时间，刚好是在公元64年之前。公元64年，罗马爆发了针对基督徒的严重迫害。使徒行传丝毫没有提到罗马的大火，也没有提到在罗马发生的对基督徒的镇压。镇压事件发生在罗马大火之后，是在尼禄统治时期，开始于公元64年，持续几年后停止。对于发生在公元70年的罗马军队毁灭耶路撒冷事件，使徒行传中也没有任何暗示。这些事件皆与路加的叙述密切相关，路加的作品没有提到它们。这强烈地暗示着，路加作品的写作时间早于这些事件的发生时间。

第三节　书　　信

新约收录了许多书信，是早期教会领袖写给个人或教会的书信。这些书信经常对基督教教义和实践的要点进行澄清，对那些面对异教群体或世俗政权敌意的基督徒进行鼓励。例如，基督教在最初几十年间，显然受到了来自犹太人的各种各样的搅扰。我们必须牢记的是，在公元1世纪的大部分时期，基督徒的数量很少；由于害怕当地罗马政府的逼迫，他们经常不得不秘密聚会。特别是在尼禄和图密善(Domitian)统治时期，罗马政府采取了一些具体措施去消灭日益成长的基督教会。新约中的许多文献就是在这种局势下写成的。

保罗书信

新约中最大的书信集，是保罗的书信。在他的传道旅程中，保罗在小亚细亚、马其顿和希腊建立了许多规模较小的教会。他与其中的一些教会经常以书信的方式保持着联络。这些书信并没有全部保存下来，保罗自己就提到过他写给哥林多教会和老底加教会的其他书信。“教会”这个词的使用，可能会导致误解。早期基督徒并不是在被称为“教会”的建筑物中集会，而是以小群体的方式秘密聚会。在这种背景之中，把“教会”这个词翻译成“聚会”或“聚集”，也许更好些。保罗的早期书信经常关注教义问题，特别是基督再来的问题、犹

太人和外邦人的关系问题。他的晚期书信反映了教会秩序和教会组织的重要性在日益增加,因为在地中海东部地区,基督教逐步稳固下来。

保罗书信的写作时间难以具体确定,这有许多原因。下面我们就按照"正典顺序"来考察这些书信。即,按照这些书信在新约圣经中的顺序来进行我们的考察。我们必须认识到,这一顺序并不表示它们在写作时间上的顺序。一般而言,新约圣经似乎是按照书信的长度来安排其顺序的,同时,将写给同一教会或同一个人的书信排在一起。

在新约中,我们遇到的第一封书信是罗马书。也许是在公元57年早春,在他的第三次传道旅程中,在哥林多逗留期间,保罗写下了这封给罗马基督教团体的信。在此之前,没有使徒曾经到过罗马。因此,这封书信向罗马的教会讲述了基督教教义的基本内容。保罗的大多数书信都是写给他亲自建立和教导的教会的,罗马书是个例外。

这封书信在许多方面都是非常重要的。它清楚阐发了保罗对以色列人和基督教会关系的理解。特别重要的是,保罗在这封书信中阐述了因信称义、而不是因守律法称义的教义。按照这个教义,犹太人和外邦人都可以因信称义("称义"这个词的最佳解释也许是"与上帝相和"或"进入与上帝的正确关系")。并非一定要受割礼,并非一定要是犹太人,也并非一定要遵守旧约律法。真正重要的是——信上帝。这封书信也具有历史学价值,它见证了基督教会在罗马的发展。

接下来是保罗写给哥林多人的两封信。哥林多是古希腊最重要的城市之一,其人口可能超过五十万,是当时最重要的海港和商业中心之一。在第三次传道旅程中,保罗在这里传过福音。第一封信(哥林多前书)写于以弗所,这是小亚细亚的一个重要城市。其写作时间可能是在公元55年的五旬节之前。第二封信(哥林多后书)写于同一年的晚些时候,在冬天即将到来之前。这封信写于马其顿,它的南面就是罗马的亚该亚省(哥林多和雅典都在此地区)。

哥林多前书集中讨论了一些问题,特别是基督徒在异教环境中

应如何做的问题。比如,基督徒是否可以吃祭异教偶像的肉?另外,哥林多教会陷入了与敬拜相关的一些事情的争论中。诸如,是否一些成员比其他成员更为重要?属灵恩赐究竟起着什么作用?哥林多的基督徒似乎经历了类似于今天的灵恩运动的经验,并且急于想弄明白这种现象该如何解释。与此同时,保罗还讨论了一些神学问题,其中包括了对复活性质问题的一个重要讨论。

哥林多后书以其悲观的语气闻名于世。保罗被迫取消了一个访问哥林多的计划,对此他极为愤懑。面对那些批评他的人,保罗在这封信中说明了他作为执事和使徒的凭据,证明了他的这种职分。与此同时,保罗强调了上帝的怜悯和恩惠,这体现于下面这一段陈述之中。这也许是保罗作品中最著名的陈述。它流传下来,通常被基督徒作为"祝福"使用。

学习板块 12

祝　福

这是保罗的一封早期书信的结束语,在基督徒的公开聚会中被广泛使用。在聚会结束时,会有人来诵读这段经文,以此将出席聚会者交托在上帝的关爱之中。这种仪式一般简称为"祝福"。请注意,这个祷告所采用的是明确的三位一体形式。

哥林多后书 13:14:

愿主耶稣基督的恩惠,上帝的慈爱,圣灵的感动,常与你们众人同在!

通常认为,加拉太书的写作时间大约是公元 53 年。另一种可能是,这封书信写作于耶路撒冷会议(徒 15)之后不久,这次会议提出的一些问题与保罗在加拉太书中所讲论的问题非常近手稿说似,这意味着其写作时间可能更早些,也许在公元 49 年左右。基督徒不再

受旧约律法的束缚是这封书信最主要的主题。按照保罗的看法,基督徒是因信称义,而不是因守律法称义。因此,基督徒不必行割礼。这说明在加拉太教会中可能有"犹太化信徒"(即希望基督徒仍然相信旧约律法的人)。

以弗所书引起了一些困难。以弗所是小亚细亚地区的首要城市,保罗在这里的传福音工作曾遭遇过巨大困难。保罗书信中惯常使用的具体问候,在这封书信里并没有出现。一些学者因此推论,这封书信并不是写给某一特定教会的,而是希望在小亚细亚地区的所有教会中流传。该信的许多手写版本中甚至没有具体提到以弗所(弗 1:1)。此信也不直接处理任何错误的具体教训,这进一步说明保罗可能想让小亚细亚地区的所有教会传阅这封书信,所以没有针对某一特定教会的具体问题。其写作时间难以严格确定。

腓立比书是写给腓立比城的基督徒。腓立比在马其顿地区,是罗马帝国重要的殖民地,保罗在他的第二次传道旅程中在这里传过福音(徒 16:11—40)。腓立比是保罗传讲福音的第一个欧洲城市。这里犹太人很少,所以没有犹太圣殿(徒 16:16 只提到"祷告的地方",并不是圣殿)。这也可以解释为什么保罗在这封信中没有引用旧约的任何内容,为什么这封信没有涉及任何争论。通常认为,保罗的这封信写于被监禁时期,或许是在罗马,大约在公元 61 年。这封信中所谈到的情形与使徒行传 28:14—31 的描述正好吻合。使徒行传的这些章节写道,当时保罗正受到软禁,但仍允许客人来访,并享有至少是一定程度的自由。

歌罗西书的写作时间很难确定。有迹象显示,这是一封晚期书信。歌罗西(在英文中也拼作 Colosse)城位于小亚细亚的吕克司河边。保罗从未在他的任何一次传道旅程中到这里传过福音。但是,保罗在以弗所传道时,有一个皈依者,名叫以巴弗(徒 19:10),他为了传讲福音曾经到过这个城市。这个年轻的教会中出现了一些错误的教训,保罗这封信就是针对这些而写的。这些错误的教训从未具体说明,但其基本特征却很清楚。他们强调一些奥秘的或神秘的知识(这个主题后来发展成为诺斯替教派的一个重要主题,诺斯替教派在公元 2 世纪时具有极大的影响力);强调关于什么可以吃、什么不

可以吃的一套严格的律法，这与强调禁欲主义相关；倾向于贬低耶稣的重要性；并倾向于崇拜天使。这些观念在很大程度上是犹太教思想与古希腊思想的一种混合。保罗对这些教训进行了反驳。保罗强调，在耶稣基督里，我们需要知道的关于上帝及其意愿的知识，都已经至高无上地、独一无二地、充分地启示出来了。

写给帖撒罗尼迦的两封信也许是保罗最早的书信。前面我们已经讲到，加拉太书的写作时间较早，可能写于公元 49 年。但是，大多数学者仍然认为，写给帖撒罗尼迦的信是保罗最早的作品。帖撒罗尼迦前书写于哥林多，写作时间可能是公元 51 年，尽管具体的写作日期仍不能确定。帖撒罗尼迦是马其顿地区最大的城市，在其第二次传道旅程中保罗曾到这里传过福音（徒：17：1—14）。保罗在此只做了短暂停留，就被迫逃离。在去雅典和哥林多之前，保罗逃到附近的庇哩亚去避难。在到达哥林多后，保罗写信给帖撒罗尼迦的基督徒，给予鼓励和指导。帖撒罗尼迦后书可能是在第一封信之后六个月写的。两封信集中讨论耶稣再来以及基督徒需要保持警醒的问题，这些书信表明，在最早期的教会中，人们很关心那些在耶稣再来之前离世的基督徒的命运。

保罗写给提摩太的两封信，加上写给提多的一封信，构成了一个特殊的类别，因为它们不是写给教会，而是写给个人，并且具有强烈的教牧色彩。这些书信特别关心教会的管理问题和基督徒的生活实践问题。所以，这三封信通常被称为“教牧书信”。教牧书信的写作时间是在使徒行传 28 所记述的事件之后。最明显的理由是，保罗在罗马被解除软禁的时间，大约是公元 63 年，这些书信是他在被释放之后写的。

前两封信是写给提摩太的，他在保罗的传道工作中起到了重要的作用（特别是在亚该亚和马其顿。参见徒 17：14—15；18：5）。保罗在几封信中都满怀深情地提到过他（腓 2：19—22）。另外，保罗在其书信开头的问候语中，六次提到了提摩太（林后，腓，西，帖前，帖后，门）。提多是保罗的众多外邦追随者之一。在保罗传道的几个主要阶段，提多忠实地、殷勤地服侍着保罗。在使徒行传中，路加从未提到过提多。但新约圣经的其他地方频频地讲到提多，这显示了提

多对于早期教会的重要性。

这些书信在许多方面与保罗的早期书信有所区别。它们是写给个人,而不是写给教会的;主要关注的是教会的秩序和管理问题,而不是信心和行为问题;所有三封信的风格和用词都不同于保罗的早期书信,如歌罗西书或罗马书。许多人根据这些发现推论说,这些书信不是保罗写的。但是,其他人则认为,这只是保罗对60年代形势发展的一种回应。

保罗书信中的最后一封是腓利门书。这封短信写于罗马,也许写于保罗遭受软禁的时候(大约是公元60年)。这是极其特殊的一封信,它处理的不是神学问题,而是一个纯粹实践性的问题——逃跑奴隶的命运问题。

彼得书信

新约收录了彼得所写的两封书信。彼得被普遍认为是耶稣最优秀的门徒。第一封信写给分散在小亚细亚广大地区的基督徒,他们正面临着遭受迫害的威胁。迫害尽管还没有开始,但显然已经被彼得书信的读者们看作是一种严重威胁。不难发现,信中所述情况与我们所知道的尼禄统治时期(公元54—68年)基督徒所面临的困境完全吻合。彼得指出,他写这封信的时候身在"巴比伦"(彼前5:13)。此信旨在鼓励基督徒勇敢面对困难和迫害,同时提醒他们基督已经为他们承担了苦难。在彼得看来,对于生活在敌对环境中的基督徒,苦难是不可避免的一部分。彼得感谢西拉在这封信的写作过程中对他的帮助(彼前5:12)。极有可能西拉不仅仅是转录了彼得的话。当时,记录者经常负责将作者的思想整理成更好的希腊文。彼得前书以精彩的希腊文写成,难以想像曾经是加利利渔夫的彼得能写出这样好的希腊文!比较而言,彼得第二封信的希腊文就糟糕得多(其中没有提到西拉),而且似乎预见了早期教会历史的更晚时期将会出现的一种情形。

约翰书信

约翰的三封书信在内容和风格上都非常相似。其作者都是使徒

约翰，他也是第四部福音书的作者。约翰福音与约翰书信——尤其是约翰一书——的写作风格、所用词汇都具有明显的相似性。人们通常认为，约翰三封书信的写作时间是公元1世纪末期，可能大约在公元85—90年写于以弗所城。前两封书信的读者身份不能确定，是写给一般信徒的，很可能旨在那些旅行传道人之间流传使用。第三封书信专门写给“该犹”，但他的身份也不能确定。

约翰在书信中显然特别重视某些形式的诺斯替主义所带来的威胁。在约翰给它们写信的这些教会中，诺斯替派的一些思想似乎已经渗入。约翰一书至少明确提到了诺斯替主义的两个教训：一个是耶稣的人性是表面上的，不具有真实性；另一个是把“灵魂”与“物质”二者截然分开。第二个思想的结论就是，肉身性质的犯罪不影响一个人灵魂的性质。约翰一书强调了基督人性的真实性，肯定基督徒不应当犯罪。

其他书信

在新约中，希伯来书是最令人着迷的书信之一，它强调耶稣代表着旧约献祭制度的完成。本书作者不详。一些更早的译本暗示，保罗是这封书信的作者。但是，文本本身没有这样的声明，而且其写作风格无论怎样看都与保罗书信差别巨大。巴拿巴或亚波罗是这封信最可能的作者，使徒行传以赞赏的笔调提到了这两个人。他们都非常熟悉旧约，希腊文极好，正如希伯来书所展现的那样。不能确定这封信具体是写给谁的。其最可能的读者是那些已经皈依基督教的说希腊话的犹太人，他们想要知道他们的新信仰与犹太教旧的方式、旧的思想之间的关系。这封书信的写作时间也不清楚。

新约中有一组书信有时被称为“一般书信”或“普通书信”，因为这些书信不是写给某一具体个人或具体教会的，而好像是想让大范围的信徒阅读。雅各书是这组书信的第一封。这封书信大概不是使徒雅各所作，而是耶稣的弟弟雅各所作，他在耶路撒冷会议中起到了重要作用(徒15:13)。耶路撒冷会议特别关心的问题是，信基督的人是否有义务遵守摩西律法，特别是男性应当受割礼的要求。会议最后决定，这不是必要条件。但是，雅各书并没有提到这一争论，说

明其写作时间在耶路撒冷会议之前。雅各在这封信中想要纠正对保罗的因信称义教义的一个可能误解，这意味着其写作时间是在50年代末或60年代初的某个时候。

犹大书是新约中最短的书信之一，作者的准确身份不能确定。这封书信的主要目的是反驳一种广泛传播的教训。这种教训似乎与彼得后书所记录的相似，好像是带有流行的犹太迷信因素的一种诺斯替主义。

第四节　启　示　录

启示录是新约的最后一卷书。传统上认为其作者是使徒约翰，新约中的约翰福音和三封约翰书信也是出自他的手笔。启示录的写作时间应该较晚，也许是在罗马皇帝图密善统治(公元81—96年)的后期。当时，罗马政府正在罗马帝国的某些地区试图镇压基督教，特别是在小亚细亚地区。在风格上，这卷书与旧约但以理书的后半部分类似，是启示性的。主要采用异象的表达形式，广泛运用象征和高度形象化的语言。有时，象征所代表的意义相当明确。在几处经文中，对罗马城、罗马帝国和罗马皇帝都有清楚的影射。有时候，异象则难以解释，对其所进行的解释只能是推测性的。这卷书的目的很明确，就是通过说明罪恶和迫害终将被战胜、苦难和伤痛在新耶路撒冷中不复存在，对处于苦难中的基督徒予以鼓励。

在这一章中，我们已经了解了新约的概貌。耶稣基督这一主题可以说支配着整本新约。马丁·路德对这一点做出了如下概括：耶稣基督是“圣经的焦点”，圣经是“基督的襁褓和他所躺卧的马槽”。考察了新约的内容之后，我们必须讨论新约对其核心人物的身份和意义的描述，这就是下面章节的内容。

思 考 题

1. 你应当从头至尾读完一卷福音书,以获得对其叙述方式的"感觉"。马可福音特别合适,因为它既简短又直接。

2. 福音书为什么被记录下来?

3. 路加为什么认为把耶稣的生平事迹和早期教会的发展记录下来是非常重要的?

4. 书信为什么被收录在新约之中? 它们的用途何在?

5. 你应当阅读保罗的书信。你会发现,腓利比书特别适合作为开端,因为对这封信的历史背景不需要了解多少,你就可以理解它的大部分内容。

第四章　耶稣的生平

如果说基督教有一个中心的话，那就是耶稣基督。只要基督徒谈到上帝、拯救、敬拜，就不能不谈到耶稣基督，区别只在于是以明显的还是以隐含的方式。对新约作者而言，耶稣就是一扇窗口，透过它就可以看到上帝的属性、品格和计划。耶稣是拯救的根据。新约时代以降，基督徒一直将耶稣作为复活的主和世界的救主来崇拜。

比较一下基督教所理解的耶稣基督与伊斯兰教所理解的穆罕默德的作用，是一件很有趣的事情。对伊斯兰教而言，穆罕默德只是传达了安拉的启示，穆罕默德本人并不具有根本的重要性。真主安拉是人们不认识的，也是人不能认识的。通过穆罕默德，安拉的旨意才为人所知。因此，伊斯兰教倾向于以安拉通过穆罕默德所启示的原则为中心。而基督教则以耶稣为中心。伊斯兰教谈到启示时会说，这是从上帝而来的启示；而基督教讲到启示时会说，这就是上帝的启示。基督教认为，启示已经浓缩并集中于耶稣此人的身上。

"耶稣基督"这个称呼需要一些解释。"耶稣"（其希伯来原文是*Yeshua*）这个词的字面意思是"上帝拯救"。"基督"这个词实际上是一个头衔，在英文中"Jesus Christ"（耶稣基督）这个称呼也许写成"Jesus the Christ"更为恰当。"基督"是一个希腊词，译自希伯来词"弥赛亚"（Messiah），指上帝为特殊目的而拣选或兴起的一个人。犹太人似乎普遍认为，弥赛亚会像大卫一样，是一个国王，他将开创以色列历史的一个新时代。以色列人期待着弥赛亚时代的到来，但不同的支派对弥赛亚时代的理解方式不同。昆兰的沙漠犹太群体认为，弥赛亚是一位祭司，而其他群体则赋予弥赛亚更多的政治意义。尽管存在着这些差异，却似乎存在着对"弥赛亚时代"到来的普遍期待。在福音书对耶稣传道过程的叙述中，我们可以确切地知道这种状况。

在其开始阶段，基督教与犹太教并存（甚至存在于犹太教之内）。

基督徒坚持认为，以色列的信心伟人——如亚伯拉罕、以撒、雅各、摩西——所认识和遇见的上帝，在耶稣基督里被更加充分、更加清楚地启示出来。因此，早期基督徒就必须证明，拿撒勒人耶稣——基督教的核心人物——实现了犹太教对伟大的弥赛亚的期盼。这对早期基督徒非常重要。由于基督教与犹太教关系问题不再那么重要，“基督”这个词的原意也消失了。“基督”似乎仅仅是一个称呼而已，其含义没有被人完全理解。

在许多情况下，人们还以其他的方式来称呼耶稣。在福音书和使徒行传(教会在公元 1 世纪 40 和 50 年代发展历史的早期记录汇编)中，耶稣有时只是被称为“拿撒勒人耶稣”。这似乎是带有轻蔑意味的称呼。拿撒勒是一个村庄，在加利利地区，位于耶路撒冷以北大约 100 公里。由于历史的原因，犹大地区(包括耶路撒冷)的犹太人往往看不起加利利犹太人，认为他们对犹太教的信仰不够虔诚、没有文化修养。这种宗教优越感和文化优越感是新约中一些事件的背景。当有人说弥赛亚是加利利人时，耶路撒冷的犹太人拒绝予以认真对待(约 7:41)。新约中还记载了另一件事，加利利犹太人的口音与众不同，使得耶路撒冷的犹太人一下就能认出他们是外地人(太 26:73)。

学习板块 13

罗马历史学家论耶稣

在罗马历史学家的作品中，可以找到关于耶稣的一些资料。这些历史学家很少有时间去记录发生在罗马帝国的穷乡僻壤的事件。他们的注意力集中于罗马本身，以及那些决定了罗马命运的伟大人物和事件。因此他们对基督教感兴趣的方面是其对罗马本身造成的影响。他们很少有兴趣去追溯基督教的历史渊源，尽管他们曾意识到基督教的来源可以追溯到本

续

丢·彼拉多统治时期罗马省犹大地区所发生的一些事件。三个历史学家在其作品中提到了耶稣。他们分别是：小普林尼(Pliny)，其写作时间大约是公元111年，他向图拉真(Trajan)描述基督教在小亚细亚地区的迅速扩张；塔西佗(Tacitus)，其写作时间大约是公元115年，他写到了公元64所发生的事件，那时尼禄将基督徒当作了罗马大火的替罪羊；苏埃托尼乌斯(Suetonius)，其写作时间大约是公元120年，他写下了罗马皇帝克劳狄(Claudius)统治时期所发生的一些时间。苏埃托尼乌斯提到某一“基督徒”(他用的原词是“Chrestus”)幕后操纵了发生在罗马的骚乱。这一时期，对于罗马人而言，“基督徒”(Christus)还是一个不熟悉的名称，而Chrestus(意思是“有用处的人”)却是人们已经熟知用于称呼奴隶的名称。甚至直到公元3世纪和4世纪，基督徒作家们还在抱怨有些人将Christus错拼成了Chrestus。下面这些内容摘自这些历史学家的简短评论：

1. 在罗马皇帝提比留(Tiberius)统治时期，基督被犹大省的总督本丢·彼拉多处死(塔西佗)。彼拉多在犹大省做总督的时间是公元26—36年，而提比留在位的时间是公元14—37年。传说基督被钉十字架的时间是公元30—33年之间的某一时间点。
2. 到尼禄统治时期，在罗马城，基督已经吸引了许多追随者，足以使他们充当罗马大火的替罪羊。这些追随者被称为“基督徒”(Christian)，这是因基督(Christ)而得名(塔西佗)。
3. “基督徒”(“Chrestus”)是犹太教中一个特殊群体的创立者(苏埃托尼乌斯)。
4. 在公元112年，基督徒崇拜耶稣，“把他当作上帝”，不再崇拜罗马皇帝(普林尼)。

我们关于耶稣生平的主要资料来源是新约圣经的四福音书——马太福音、马可福音、路加福音、约翰福音。罗马历史学家也提供了关于耶稣的一些资料，尽管这也是关于早期教会理解耶稣的方式的重要资料，但这些资料提供的有用信息太少。因此，我们还是继续来关注福音书所描绘的耶稣的生平。我们已经思考了福音书的普遍特征，以及每一卷福音书各自的特征(参见 56—65 页)。前三卷福音书通常称为“符类福音书”。这个术语来源于希腊词 *synopsis*，意思是“概括”或“列举”。说明这三卷福音书对耶稣传道的记录虽然有区别，但却是相互关联的。例如，马太福音说明了耶稣对于犹太人的重要意义，特别关注耶稣是如何完全成就了以色列人的期望。马可福音采取了快节奏叙事的形式，一个事件接着一个事件，经常使读者喘不过气来。路加福音特别注重阐明耶稣对于非犹太读者的重要性。而约翰福音则采取了更加思辩的形式，其特征是强调耶稣的到来为信他的人带来了永生。

在前面的章节，我们已经探讨了福音书的性质(56—61 页)。请读者回忆一下，我们已经指出，不能按照“传记”这个词的现代意义，认为福音书是耶稣的传记。福音书并没有记录耶稣生活的全部。例如，马可福音集中讲述了耶稣几年间的生活，重点记述了耶稣的公开布道、十字架上的受难和复活。马太福音和路加福音在叙述耶稣的公开布道之前，都简短地讲述了耶稣的降生和童年时代。显然，福音书是把不同的资料集中在一起，从中抽取出部分内容，形成了对耶稣的身份和意义的全面描写。马可福音使用的是来自耶稣最重要的门徒——彼得的资料。与记录耶稣生平的全部细节相比，四福音书更加关注耶稣的意义。尽管如此，四福音书毕竟给我们提供了耶稣的肖像，这个肖像将历史与神学融合在一起。它不仅告诉我们耶稣的历史身份，而且也阐明了耶稣对于古往今来所有人的意义。新约圣经对耶稣意义的理解，特别是新约所见证的耶稣的神学意义，我们将在第五章进行探讨。在本章中，我们来探讨福音书对耶稣生平的记述。

我们将上帝的选民——以色列人的历史作为分析的开端，这是福音书讲述耶稣到来的背景。

耶稣与以色列人

耶稣的到来并不是空穴来风。耶稣诞生于以色列人——上帝的选民之中，记住这一点非常重要。基督徒强调，由耶稣所宣讲和启示的上帝，与以色列的伟大圣徒（如亚伯拉罕和摩西）所认识和崇拜的上帝，是同一位上帝。从基督教的视角来看，以色列的历史是上帝拯救人类的新阶段的预备。对基督教作家而言，上帝启示的连续性这一主题极为重要。上帝的启示先是通过以色列人，后是通过耶稣基督。这一点在新约中到处可见。新约是圣经的一部分，被基督徒视为信仰的标准（参见 56—76 页）。

圣经以许多不同的方式表达了犹太教和基督教的连续性。犹太教特别强调律法和先知。在犹太教中，上帝的旨意通过律法以命令的形式为人所知；在某些特定的历史情形中，上帝通过先知传达他的旨意。耶稣自己强调说："我来不是要废掉律法和先知，乃是要成全它们"（太 5:17）。保罗阐述了同样的观点，他说耶稣是"律法的总结"（罗 10:4，"总结"使用的是希腊文 *telos*，意思是"终点"或"目标"）。保罗还强调了亚伯拉罕的信心与基督徒的信心的连续性（罗 4:1—25）。而希伯来书既指出了摩西和耶稣之间的连续性（来 3:1—6），又指出了以色列的信心伟人与基督徒之间的连续性（来 11:1—12:2）。

在整个新约圣经中，同一个主题不断出现：基督教延伸了犹太教，实现了犹太教的盼望。这产生了一些重要的后果，下面我们来探讨其中最重要的后果。首先，一个基本相同的书卷集，既被基督教也被犹太教视为权威。犹太人称为"律法、先知书和智慧书"的作品集，基督徒称之为"旧约"。虽然总有一些激进的基督教思想家想要割断犹太教与基督教的联系，但大多数人则认为，肯定和重视以色列人与基督教的联系是非常重要的。犹太人将一些集合在一起的作品看作是完全的，基督徒则认为这些作品指向某一事物，这一事物才使这些作品成为完全。关于"旧约"这一术语的含义，我们前面已经进行了探讨（参见 9—14 页）。

第二，新约作者经常强调，耶稣基督的生和死完成或实现了旧约

的预言。这样,他们指出了两个重要原则——基督教与犹太教是连续的;基督教真正成就了犹太教。这对于一些早期基督教作家特别重要,比如保罗和马太,他们特别想要证明基督教对犹太人的重要性。因此,马太在十二个地方指出,耶稣如何成就了旧约的预言(太1:22;2:15,23;3:15;4:14;5:17;8:17;12:17;13:14,35;21:4;27:9)。鉴于这个问题如此重要,让我们来查考两个旧约段落,看看在新约作者的眼中,旧约预言是如何成就在耶稣身上的。

诗篇第22篇对于基督徒具有特殊的意义。耶稣在十字架上引述了它的首句(太27:46)。这首诗篇谈到了一个受苦的义人的痛苦,面对敌人的攻击,他在呼救。这个"受苦的义人"等待着主的拯救,但当时拯救并没有出现。尽管这首诗篇所讲述的原初处境一定与大卫所遭遇的困难有关,但它特别重要的意义在于,它使人们看到作为上帝的义仆基督在十字架上的受难。尽管这首诗篇谈论的是基督诞生前第10世纪的事件,但在基督徒看来,耶稣的受死才真正成就了这件事。这首诗篇明确论述了大卫在世时的事件,而它同时也是预言性的,指向耶稣基督到来时将要发生的事。

这首诗中谈到,这个"受苦的义人"受到羞辱和蔑视,被那些嗤笑他的人包围着(诗22:6—7)。这正是对主耶稣上十字架时的情景的预先描绘(太27:41)。这首诗中提到,人们嘲笑他说:"他把自己交托耶和华,耶和华可以救他吧!"(诗22:8),同样的言辞也出自那些嘲弄临死的基督的众人之口(太27:43)。对这位受难者之痛苦的描绘(诗22:12—16),与基督在十字架上的痛苦经历正好一致。基督在十字架上被钉穿双手和双脚,在这里也有预言(诗22:16,参见约20:25)。同样地,这首诗也预言了为耶稣的内衣拈阄这件事(诗22:18,参见太27:35;路23:34)。

旧约中还有一个段落对基督徒特别重要。那就是以赛亚预言中的一段"仆人之歌"(赛52:13—53:12),它被普遍认为是旧约关于耶稣基督的最重要预言之一。这段经文写于公元前6世纪,讲的似乎是上帝的仆人以色列代表其他民族所遭受的苦难。然而,在基督徒看来,这段经文在耶稣基督里才最终得以成就。所以,这段经文谈到,这个"仆人"遭受其他人的藐视和厌弃,而同时却为这些人受苦,

并且承担他们的罪恶。虽然他是个义仆，但却被“列在罪犯之中”。耶稣就是被钉在两个罪犯之间(路 22:37;23:32—33)。他为罪人祷告，正如耶稣被钉十字架之时为那些钉他的人祷告(路 22:34)。新约的其他作者也谈到了这一主题：耶稣的受难实现了这个预言(最著名的经文是彼得前书 2:21—25，它明确地将这个预言与基督联系起来)。

基督徒认为，这些伟大的经文最终成就在耶稣的生和死之中，与此同时，他们绝没有否认这些经文真实地适用于当时的犹太当事人。他们只是指出，这些经文的意义在当时并没有被完全理解，它们具有更深刻的、也许是更奥秘的含义；只有时候到了，这些含义才会清楚地显明出来。

耶稣与犹太教各派

我们已经强调，必须在犹太教的背景下来看待耶稣。在耶稣时代，犹太教是非常复杂的现象。其信徒既包括居住在犹大地区的犹太人(通常称为“巴勒斯坦的犹太教”)，也包括分散在当时整个文明世界的形形色色的犹太社区。当时在整个地中海地区及其以外地区都分布着规模不等的犹太社区。犹太人经常被归类为“散居民族”(来源于一个意思是“分散”或“散开”的希腊词)。这导致了一个问题：耶稣与当时巴勒斯坦犹太人的各派是什么关系呢？当时的五个最重要的派别是(1)撒玛利亚人、(2)法利赛人、(3)撒都该人、(4)奋锐党人、(5)艾赛尼人。下面我们就来探讨这些派别的状况和耶稣与他们发生关系的方式。

撒玛利亚人居住在犹大附近，拥有犹太教的一些关键信念，但却被犹太人深深地猜疑和敌视。犹太人通常认为，由于亚述人推翻了北部的以色列王国，和来自其他地方的人在亚述帝国之内的强制定居，才产生了撒玛利亚人(在历代志下 17 中有记载)。在这个地区，这些外来人将他们自己的宗教信仰和实践，与犹太人的宗教信仰和实践混合在一切，形成了某种形式的混合宗教。但是，这种观点受到了历史学家的怀疑。而且，旧约圣经的文本也没有具体地或明确地提到“撒玛利亚人”。犹太历史学家约瑟夫(Josephus)认为，撒玛利

亚人作为一个独特的群体，是出现在希腊化时期，而不是大流放时期。新约圣经将撒玛利亚人描绘成一个比较保守的犹太教群体，他们把示剑和基利心山(而不是耶路撒冷和锡安山)作为他们的崇拜地点。

无论其起源如何，我们能够确切知道的是，犹太人将撒玛利亚人视为外人。在新约中我们可以看到好撒玛利亚人的比喻(路 10:25—37)，还有对耶稣与撒玛利亚女人会面的记述(约 4:4—42)。正是由于犹太人将撒玛利亚人视为外人，这些事件才具有了特殊的意义。

法利赛人和**撒都该人**的起源要追溯到马加比起义。这次起义发生在公元前 168 年，为的是反抗当局强迫这一地区的犹太人接受希腊形式的宗教。公元前 333—前 332 年间，亚历山大大帝征服了巴勒斯坦。由此开始了犹太历史上的所谓“希腊化时期”，其间在巴勒斯坦地区，希腊语言和希腊形式的宗教渐渐起到了越来越重要的作用。犹大开始是由多利买王朝控制，后来则由西流基王朝控制。公元前 167 年发生了极具爆炸性的事件，直接导致了犹太人的起义。一个名叫安提阿右·伊彼凡尼四世(Antiochus Epiphanes Ⅳ)的西流基统治者拆除了耶路撒冷的城墙，屠杀了反抗他的犹太人。然后，他强迫犹太人将圣殿(我们已经谈到，这是犹太宗教的政治中心和礼拜中心)献给了希腊主神宙斯。这件亵渎行为，加上各地发生的其他事件，点燃了马加比起义(“马加比”这个词是一个“绰号”，意思是“拿锤子的人”)。到公元前 164 年，这次起义实现了它的目标。犹太人的礼拜正式恢复了，圣殿还给了以色列的上帝(犹太人的光明节一直在纪念这件事)。犹太人的民族身份和宗教身份得到了强有力的维护，这却在犹太教内部引起了紧张。特别是在犹太教的律法或摩西五经的作用这个问题上，存在着分歧。正是在这种背景下，出现了法利赛人和撒都该人这些各具特色的宗教群体。

撒都该人认为，摩西五经中所记载的书面律法具有优先性，这些记载之外的任何教导都不具有权威性。尽管撒都该人也有他们自己的传统，但他们认为这些传统从属于律法。撒都该人特别仇视任何形式的革新，比如，在后来的希腊化时期将律法应用于新的形势。同样地，他们认为先知书等其他作品的地位不能与律法书同日而语。

在撒都该人看来,只有五卷律法书处于具有约束力的权威地位。耶稣对撒都该人关于是否有复活这一问题的回答(见太 22:23—33),正是以这一观点为基础的。在对这一问题做出肯定回答时,耶稣引述的是出埃及记 3:6,而一个现代读者可能会希望耶稣引述以赛亚书中的更加明确的经文(其中几处对复活这一问题进行了看起来很清楚的阐述)。然而,无论从以赛亚书中引述任何经文,撒都该人都不会认为其有任何作用。所以,耶稣引述的是摩西五经,把问题诉诸他知道撒都该人一定会认真对待的一个权威。

与撒都该人(我们已经知道他们反对任何教义或信仰方面的革新)相反,法利赛人认为律法是发展的,不是静止的。因此,需要做的就是使律法适应犹太教所面临的新形势。而且,他们允许发展教义,因为他们接受那些在律法中没有明确陈述、但似乎与大体意思相一致的教义,比如死人复活的观念(撒都该人不承认这一点,见徒 23:8)。法利赛人的纲领可以用一个口号来概括:“律法加传统”,意思是“相信文士所解释的律法”(“文士”是正式的律法教师,其中许多人同情法利赛人)。法利赛人认为,文士对律法的解释和应用与律法本身具有同等地位。成文律法(摩西五经)由口传律法(“长者的传承”)进行补充;口传律法是对成文律法的解释和应用。他们认为,口传律法与成文律法具有同样的权威。相反,撒都该人坚决不承认口头律法具有任何约束力或权威。

在公元 1 世纪早期的犹太教中,法利赛人是非常重要的派别。这也是福音书多次提及他们的原因。犹太历史学家约瑟夫认为,当时有六千名法利赛人。必须强调的是,福音书并没有像许多人错误地假设那样把法利赛人描绘成伪君子。确实,耶稣所概括的纲要与法利赛人所概括的显然有许多相似之处。其中最著名的一点是,两者都把律法概括为爱上帝和爱邻人。但是,耶稣与法利赛人也有不同之处,例如,耶稣认为口传律法是错误的(在耶稣关于是否应按礼仪进行洁净的教导中,这一点表现得特别清楚。见可 7:1—23)。“分离”这个概念对于理解法利赛人特别重要,需要进行详细的评论。

人们通常认为,“法利赛”这个词来源于希伯来词 parush(意思是“分离的”)。法利赛人与艾赛尼人不同。艾赛尼人与他们污秽的犹

太同胞完全分开,退回到旷野去生活;而法利赛人仍然生活在犹太人中间,同时与他们认为不能接受的人保持一定距离。他们强调宗教仪式的纯粹性,这使他们与那些不严格坚持宗教和道德标准的犹太人“分离”开来。但是,耶稣接触罪人,特别是那些被法利赛人视为不干净、不纯洁的人,比如妓女(例如太 9:9—13)。耶稣明确地说,他的使命是寻找失丧的人。而法利赛人则躲避他们,并在安全的距离内批评他们。

还有两个重要的派别需要引起我们的注意。在耶稣传道时期,巴勒斯坦在罗马帝国的占领之下,受罗马帝国的管理。奋锐党人大概是政治上更为激进的犹太人,想要将罗马人赶出他们的家乡。奋锐党这个词主要用来指公元 66 年爆发的犹太人反对罗马占领军的起义者。然而我们有理由认为,这个术语在更早的时期已经出现,也许可以追溯到公元 6 年的人口普查。当时,非常强烈的犹太民族情感点燃了对外国占领军的极度愤恨。耶稣在新约中的头衔——“弥赛亚”或“基督”的弦外之音与此关系密切。罗马对巴基斯坦的占领加深了犹太人传统中对弥赛亚到来的期盼。在大多数人看来,弥赛亚是一位解放者,他会把罗马人赶出以色列,恢复大卫时期的边界。福音书显示,耶稣拒绝将自己看作是这个意义上的弥赛亚。在其整个传道过程中,耶稣绝没有倡导或纵容以暴力反抗罗马帝国的行为,甚至没有攻击过罗马政府。他攻击的主要是他的百姓。耶稣从容不迫地以弥赛亚姿态胜利进入耶路撒冷(太 21:8—11)之后,立即将做买卖的赶出了圣殿(太 21:12—13)。

引人注意的是,在其传道过程中,耶稣并不想接受“弥赛亚”这个头衔。在阅读马可福音时,我们必须非常细心才能注意到这一点。当彼得说“你是基督”,既宣称耶稣是弥赛亚时,耶稣立即告诉他不要告诉别人(可 8:29—30)。人们并不完全清楚这个“弥赛亚机密”的全部意义。当大多数人都明确地认为耶稣是弥赛亚时,耶稣并没有做出明确的宣称。马可为什么要强调这一点呢?答案也许可以在马可福音的后半部分找到,马可在这里惟一一次详细讲述了耶稣明确承认自己是弥赛亚。当耶稣被捕后被带到大祭司面前时,他承认自己就是弥赛亚(可 14:61—62)。只有当任何暴力事件或政治事件都

不可能发生时，耶稣才显明了自己的弥赛亚身份。他确实就是上帝选民的解放者，但不是人们所想像的政治意义上的解放者。人们对弥赛亚含义的误解，特别是奋锐党人的误解，使耶稣低调处理了其使命的弥赛亚层面。

我们最后要讨论的一个派别体是**艾赛尼人**。像法利赛人一样，这个群体也非常注重宗教的纯粹性。但是，与法利赛人不同的是，艾赛尼人选择了退出日常的犹太生活，在旷野中形成了奉献的团体。死海古卷(发现于 1947—1960 年之间)对于我们理解艾赛尼人的信念和实践是一个重要的资料，尽管由于不能确定其来源，难以对其进行确切的阐释。这些书卷的写作时间可以追溯到第二圣殿的最后两个世纪；其中一些书卷完全有可能写作于耶稣在世之时。对于理解犹太人在耶稣时代对弥赛亚的期盼，死海古卷是特别引人注意的资料。死海古卷还暗示，施洗约翰可能是艾赛尼人，或者是与艾赛尼群体有联系的人。需要我们注意的是，在一些耸人听闻的媒体报道中，有时可以遇到这样的说法：认为死海古卷使福音书的记述失去了权威性，或者死海古卷迫使我们完全改变对基督教起源的理解。这些说法都是不成立的。

至此，我们结束了对这一重要事项的讨论。现在我们一起来探讨福音书所记载的耶稣的生平。

耶稣的降生

马太福音和路加福音记述了耶稣的降生，这补充了其他福音书的内容，传统的圣诞节卡片和圣诞歌曲都是以此为根据的。马太福音站在约瑟的立场讲述了这件事，马可福音则站在马利亚的立场来讲述。我们并不确切知道耶稣是哪一年哪一天降生的。非基督徒通常认为，基督徒相信耶稣诞生于 12 月 25 日。实际情况是，圣诞节是基督徒用来庆祝耶稣降生的日子；12 月 25 日是被固定下来用于庆祝耶稣降生的日期，而不是耶稣实际的诞生日期。早期基督徒作家提出了用来庆祝耶稣降生的许多不同日期，例如，亚历山大的克莱门特(约 150—215 年) 倡导的是 5 月 20 日。到公元 4 世纪时，12 月 25 日这个日期被确定下来，这也许是利用了古罗马的一个传统假期。

对基督徒而言，耶稣降生的确切日期并不重要；真正重要的是他确实曾经降生为人的样式，进入了人类的历史。



三博士（"Magi"）拜见耶稣。作者是佛兰芒画家比尔（Jan de Beer）。这幅画作于公元1510—1525年之间。根据马太福音的记述，画中混合了许多传统图形。"Magi"（源于希腊词"sages"）这个词经常用来指"智者"。

经过许多年代,传统的圣诞节故事已经有点定型了。例如,大多数传统的圣诞故事都讲到"三位博士"和耶稣是"降生在马厩里"。事实上,新约讲述的是,这些博士给耶稣带来了三样礼物。于是许多人就设想,既然是三种礼物,一定是来了三位博士。类似地,福音书讲的是耶稣降生在马槽里,于是许多人就认为,马槽是放在马厩里的,那么耶稣一定出生在马厩里的。

有一点特别重要,就是耶稣降生地的特殊性。伯利恒是犹太地区的一个小城,离耶路撒冷不远。其重要性在于它与大卫王的关系。以色列的一位先知在其作品中特别强调了这一点。在公元前 8 世纪写作的先知弥迦讲到,以色列的一位君王将来会诞生在伯利恒(弥 5:2)。马太福音记录了这个预言(太 2:5—6),并把耶稣的降生和传道看作正好应验了以色列的预言和盼望。

路加强调了耶稣降生环境的卑微和低贱。例如,他注意到,耶稣被放在马槽(通常是用来喂动物的)里,最先来看望耶稣的是牧羊人。这一记载的意义容易被忽视。我们应该记住,由于其游牧生活方式,牧羊人在犹太社会中被普遍视为社会地位和宗教地位低下的人群。

马太和路加都强调了耶稣的母亲马利亚的重要性。在后来的基督教思想中,由于马利亚的顺从和谦卑,她也成了人们信仰的一个中心。对于那些在带有强烈男性气质的基督教中感到被忽视的妇女,马利亚常常具有特殊的吸引力,比如在中世纪时就是如此。有一首赞美诗,名叫 *Stabat Mater*(拉丁语,意思是"站在十字架旁的母亲"),写于 13 世纪,描绘了马利亚在她儿子被钉死于十字架时所经历的极度悲伤。这首赞美诗后来被数位重要的作曲家谱成乐曲,对中世纪与后来的赞美诗风格产生了深刻影响。在宗教改革时期,崇拜马利亚这种做法常常受到批评。人们认为,在基督徒的祷告和敬拜中,这种做法会威胁到耶稣的中心地位。尽管如此,大多数基督徒仍然认为,马利亚具有基督徒的几种核心品德,特别是顺从和信靠上帝,是基督徒的杰出榜样。

我们也应该留意福音书中描写耶稣时约瑟所处的地位。在福音书中,尽管无数次地说马利亚是"耶稣的母亲",但没有一个地方将约瑟说成是"耶稣的父亲"。

马太讲述了约瑟是大卫的合法后裔(太 1:1—17),因而耶稣具

有大卫子孙的合法地位。但是,在这里约瑟也并没有被理解为耶稣肉身的父亲。马太和路加认为,马利亚受孕是圣灵感孕。



童贞女和圣婴。作者是16世纪波希米亚派画家,姓名不详。

耶稣开始公开传道

每卷福音书所记载的耶稣开始公开传道的地点都是在犹太地区约旦河边的乡村。当时,施洗约翰正在传道,他呼唤悔改,吸引了许多人的注意。施洗约翰传道的时间无疑是以色列历史上的一个重要时刻。当时,大概许多人以为上帝已经抛弃了以色列,认为上帝过去对以色列的伟大拯救和鼓励永远不会再有了。那时,以色列被罗马帝国占领,似乎丧失了上帝选民的身份。施洗约翰的出现引起了以色列人的期待、恐惧、盼望等各种情感;这些情感错综复杂地交织在

一起，对此也许我们永远不能完全理解。

施洗约翰在当时为什么能够引起如此之大的注意？新约谈到的两个主题有助于我们理解这个问题。犹太先知的最后一部著作是玛拉基书，大概写于公元前5世纪。其中讲到，上帝会差遣一位使者来，为上帝的到来预备道路(玛3:12)。玛拉基书也暗示，在上帝到来之前，以色列的信心伟人之一——以利亚会再次出现。施洗约翰出现时，就像以前的以利亚一样，穿着简陋的骆驼毛做的衣服。玛拉基说，只有上帝的所有选民都为他们的罪悔改，以色列国才有可能重新得到上帝的喜爱。施洗约翰所传的正是悔改的道，并为愿意悔改的人施行洗礼作为见证("洗礼"一词来源于意思是"洗"或"浸"的希腊词)。

在熟悉犹太先知的预言、对当时的兆头敏感的人看来，这些事件的含义非常清楚。施洗约翰的到来指向上帝的到来。施洗约翰自己也是这样说的。他宣布比他自己更伟大的一位即将到来，他自己连给这个人解鞋带也不配(可1:7)。正是在这个时候，耶稣出现了。马可显然想让我们明白，约翰所指的就是耶稣。如果没有认识到这一点，我们就不可能读懂马可对这些事生动而活泼的叙述。约翰是先驱，为耶稣的到来预备道路。

耶稣受了约翰的洗之后，他躲到偏僻之地，四十昼夜。耶稣传道的这一时期通常称为"基督受试探"，包括了耶稣在整个传道过程中将会遇到的各种试探。对此，马可只提供了一点儿暗示(可1:12)，而马太和路加则进行了更为详细的叙述(如，路4:1—13)。这些叙述使我们可以看到耶稣如何面对个人权力和个人荣耀的诱惑。后来的新约作者们强调了耶稣顺从上帝意志的重要性。四旬斋(在复活节之前)是一个挑选出来的时间，其间，基督徒被鼓励以基督为榜样，在这方面检讨自己。

下面我们来探讨另一个主题：耶稣遭到了自己选民的拒绝。这一主题在耶稣被钉十字架时达到了顶点。在耶路撒冷，人们公开批评耶稣，罗马政府的士兵脱去耶稣的衣服，把他钉在十字架上。在耶稣传道的更早时期，这一主题也出现过。法利赛人和犹太律法师满怀敌意地批评过耶稣。在新约作者看来，这是一个悖论，犹太人最熟悉、最顺从犹太律法，可是当律法真正成就的时候，他们却没有认出来。

学习板块 14

耶稣对法利赛人的批评

马可福音 2:23—3:6

耶稣当安息日从麦地经过。他的门徒行路的时候，掐了麦穗。法利赛人对耶稣说："看哪！他们在安息日为什么做不可做的事呢？"耶稣对他们说："经上记着大卫和跟从他的人缺乏饥饿之时所做的事，你们没有念过吗？他当亚比亚他做大祭司的时候，怎样进了神的殿，吃了陈设饼，又给跟从他的人吃。这饼除了祭司以外，人都不可吃。"又对他们说："安息日是为人设立的，人不是为安息日设立的；所以人子也是安息日的主。"耶稣又进了会堂；在那里有一个人枯干了一只手。众人窥探耶稣，在安息日医治不医治，意思是要控告耶稣。耶稣对那枯干一只手的人说："起来，站在当中。"又问众人说："在安息日行善行恶，救命害命，哪样是可以的呢？"他们都不做声。耶稣怒目周围看他们，忧愁他们的心刚硬，就对那人说："伸出手来！"他把手一伸，手就复了原。法利赛人出去，同希律一党的人商议，怎样可以除灭耶稣。

在比这更早的时候，"拒绝"这一主题就曾经出现过。有一件事特别说明了这一点：耶稣在其家乡拿撒勒遭到了人们的拒绝。路加福音记述说，耶稣按时到犹太人的殿中敬拜上帝；有一次，他被要求诵读一节以赛亚的预言，其中包括下面的话(路 4:18—19)：

> 主的灵在我身上，因为他用膏膏我，叫我传福音给贫穷的人；差遣我报告：被掳的得释放，瞎眼的得看见，叫那受压制的得自由，报告上帝悦纳人的禧年。

耶稣宣告，这些话已应验在他身上，外邦人将比以色列人更易于接受

他传的道。殿中的人群愤怒了，他们把耶稣赶出拿撒勒，甚至想把他推下附近的悬崖。这件事之后，耶稣到加利利湖西北岸的迦百农地区去传道。

后来，耶稣的身边聚集了一些门徒，他们愿意伴随他四处旅行。这些门徒形成了早期教会的核心。耶稣共有十二位门徒(经常称为"十二使徒")，出身多种多样，多数是这一地区的农民。有两对兄弟——彼得和安德烈，雅各和约翰——被主呼召，放下鱼网，跟随了耶稣。大约在耶稣开始传道后一年左右，耶稣曾把十二使徒分成两组，六人一组，派他们到乡村去传扬上帝国度的道。

后来，耶稣开始进行教导和医治的事工，先是在加利利周围地区，后来在犹太地区。根据福音书的记述，估计这一时期持续了不到三年时间。虽然教导和医治本身都很重要，但其真正的重要意义部分在于证明耶稣的身份。施洗约翰提出的一个问题清楚地说明了这一点。当时，施洗约翰已经被加利利地区的统治者(或者更确切地说叫"分封的王")希律安提帕关进了监狱。约翰还不能确定耶稣的真正身份，他问了耶稣这样一个问题："那将要来的是你吗？还是我们等候别人呢？"这个问题的含义极为重大：耶稣是弥赛亚么？弥赛亚的时代已经到来了么？

耶稣(他在传道过程中从没有直接宣称自己是弥赛亚)指出了自己所做的事，间接地回答了施洗约翰的问题："就是瞎子看见，瘸子行走，长大麻风的洁净，聋子听见，死人复活，穷人有福音传给他们"(太11:5)。也就是说，在他的事工中，人们所期待的弥赛亚时代会出现的信号都出现了。耶稣并没有直接回答他是否是弥赛亚。但是，这些证据已经对问题做出了回答。病人得医治的奇迹被理解为神迹，可以导致对耶稣的身份和意义的正确理解。

对于我们理解耶稣传道过程中的医治及其他工作的意义，约翰福音也很重要。例如，约翰注意到，耶稣的批评者不断要求耶稣"显神迹"以证明耶稣具有代表上帝讲话的权力(如，约2:18)。约翰还说明了这些"神迹"的特殊作用，它们既显示了耶稣的荣耀，也坚定了门徒对他的信仰(约2:11)。符类福音书也告诉我们，由于听到了耶稣的教导，看到了他所行的神迹，门徒们自己的信心也在增长。我们待会儿

再回头谈这个问题,现在让我们把注意力转向别处。妇女在当时是一个被忽视的社会群体,现在我们来探讨一下耶稣对待女性的态度。

耶稣与妇女

福音书对耶稣传道过程的记述清楚地表明,妇女在跟随耶稣的人群中是不可缺少的一部分。她们受到了耶稣的肯定,这经常引起法利赛人和其他宗教传统主义者的恐慌。这些妇女们不仅见证了耶稣被钉十字架,而且首先见证了耶稣的复活。耶稣复活时所发生事件中,惟一在四卷福音书中都进行了详细记述的一件事是,一些妇女去察看耶稣的坟墓。但是犹太教徒不承认妇女的证词或其见证的价值,只有男人在法律上有作证的权利。有趣的是,马可总共**三次**讲到了这些女性见证人的名字:抹大拉的马利亚、雅各的母亲马利亚、撒罗米(可 15:40,47;16:1),却没有提到任何一个出现在这个场合的男性门徒的名字。

同样重要的是,福音书中经常出现这样的描绘:妇女比男性具有更多的属灵方面的理解力。例如,马可写道,男性门徒的信心很小(可 4:40,6:52);而对妇女却大加称赞,一个妇女因其信心受到了赞扬(可 5:25—34),一个外邦妇女因对耶稣的回应而受到表扬(可 7:24—30),一个寡妇被挑选出来作为学习的榜样(可 12:41—44)。而且,耶稣把妇女也看作主体,而不是把她们看作是男人的附属物或财产。在整个传道过程中,耶稣都在与妇女打交道,并且肯定她们。在当时的犹太社会,妇女由于其出身(如叙利亚—腓尼基、撒马利亚)或生活方式(如妓女)经常受到排斥。

在性的问题——例如通奸问题上,耶稣也拒绝把妇女当作替罪羊。在当时的男性家长制社会,人们通常认为男性的堕落是由堕落的妇女造成的。在耶稣的教训和态度中显然并没有这种观念,其中最著名的是对待妓女和有通奸行为的女人的态度。犹太经典是犹太教律法和教训的一个重要来源,其中宣称,其读者(被假定是男性)“不应该与女人过多交谈,因为这会使你不贞洁”。耶稣故意不理会这些,他与妇女谈话甚多(约翰福音 4 所讲述的耶稣与撒马利亚妇女的对话是一个特别著名的例子)。同样地,传统观念认为妇女在月经

期是“不洁净的”。耶稣也不予理睬。他明确地说明，只有道德上的污秽才会使人不洁净(可 7:1—23)。

对于理解耶稣对待女性的态度，路加福音特别引人注意。路加明确地说明，妇女在当时属于“被压迫者”，耶稣的到来使她们获得了自由。路加采用的是平行式的写作方式，用来强调耶稣的服侍涵盖了男性和女性，女人和男人同样从中得益处。以下段落是就是这种平行式写法的极好例证：

路 1:11—20,26—38	撒迦利亚与马利亚
路 2:25—38	西面与亚拿
路 7:1—17	一个百夫长与一个寡妇
路 13:18—21	一个拿芥菜种的男人与 一个拿面酵的女人
路 15:4—10	一个有羊的男人与一个有钱币的女人

路加以这种方式安排材料，强调的是，在上帝面前男人和女人并肩而立；在尊严和上帝的恩赐上，他们是平等的；他们被上帝赋予了同样的天赋，具有同等的责任。

路加也想让我们知道妇女在福音的传播过程中起到了重要作用。例如，路加福音 8:2—3 指出：“许多妇女”参与了早期的传福音事工，伴随十二使徒的有“被恶鬼所附，被疾病所累，已经治好的几个妇女，内中有抹大拉的马利亚，曾有七个鬼从她身上赶出来；又有希律的家宰苦撒的妻子约亚拿，并苏撒拿，和好些别的妇女”。当时的巴勒斯坦是男性统治的社会，妇女参与了如此重大的事务，这在当时是难以理解的。

今天的西方读者对于女性与男性具有同等的权利和地位这种思想已经习以为常，他们难以理解到这种观念在当时是多么新奇、多么激进。耶稣对待妇女最激进的方式也许是，他与妇女自由交往，把她们看作能够负责任的人，热衷于同她们讨论神学问题，激励并期待她们有所回应。早期基督教对妇女具有巨大的吸引力，这并不难理解。耶稣的教导之所以对妇女有吸引力，其部分原因在于基督教赋予了女性新的角色和地位。古代希腊和罗马的崇拜多是专为男性而设

的，允许妇女参与的少之又少。在本书的后面章节，我们还会继续讨论基督教这种对待妇女态度的逐步发展。

耶稣的教导：上帝的国度

"上帝的国度"（也可以使用马太福音中的术语，称之为"天国"）这个主题是耶稣教导的核心。耶稣宣告，"上帝的国近了"，"日期满了"。他以此开始其公开布道。"国度"的希腊词是 *basileia*，其含义并非是指由君王统治的某一确定的政治时期，而是指"统治"本身。也就是说，这个希腊词的含义是"王权"的观念，而不是"王国"的观念。人们普遍认为，"登山宝训"（这组教导包含在马太福音 5:1—7:29 之中）规定了基督徒在他人面前、在上帝面前的非常高的行为标准；人们常说，"登山宝训"规定了"天国的伦理"。换句话说，认可上帝的统治就可以产生特定类型的行为，耶稣的生活和服侍体现了这种行为，耶稣的教导包含着这种行为。后面我们会讲到耶稣是基督徒的榜样（参见 125—126 页），那时我们再进一步讨论一点。因此，可以用天国的来临这一术语来概括耶稣教导的基本主题。"主祷文"是主耶稣的一个祷告，也是耶稣命令他的门徒仿效的一个祷告，其中表达了这个主题。

学习板块 15

主祷文

"主祷文"被广泛地用于公开或个人的祷告之中。绝大多数基督徒视之为耶稣自己所喜爱的简明祷告形式。

马太福音 6:9—13
我们在天上的父：
愿人都尊你的名为圣。
愿你的国降临；
愿你的旨意行在地上，如同行在天上。

续

> 我们日用的饮食，今日赐给我们。
> 免我们的债，如同我们免了人的债。
> 不叫我们遇见试探，救我们脱离凶恶。
>
> 在路加福音 10:2—4 可以找到这个祷告的一个略微不同的版本。

耶稣关于天国的讲道，最后从“开始”的角度来理解。天国已经来到，并且正在发展成为一系列的事件，但仍然没有最终完成。耶稣使用了许多比喻来表达关于天国的思想。天国的起点看起来似乎微不足道，但它正在变成非常伟大。芥菜种的比喻（太 13:31—32）就是一个极好的例子，它表达了成长和发展的思想。葡萄园的比喻（太 21:33—41）讲到，只有那些结果子的人才有权利租种葡萄园，这清楚地表明，那些宣称在天国里的人应当遵守天国的道德标准。上帝的统治给人带来了责任。

学习板块 16

耶稣关于天国的一些比喻

马可福音 4:26—32

“上帝的国如同人把种撒在地上。黑夜睡觉，白日起来，这种就发芽渐长，那人却不晓得如何这样。地生五谷是出于自然的：先发苗，后长穗，再后穗上结成饱满的子粒。谷既熟了，就用镰刀去割，因为收成的时候到了。”又说：“上帝的国，我们可用什么比较呢？可用什么比喻表明呢？好像一粒芥菜种，种在地里的时候，虽比地上的百种都小；但种上以后，就长起来，比各样的菜都大，又长出大枝来，甚至天上的飞鸟可以宿在它的荫下。”

耶稣关于天国的比喻极为重要，我们必须对其进行更为详细的探讨。人们常说比喻是“地上的故事，包含着天上的含义”。这可以作为我们理解耶稣教导中比喻的重要意义的一个有益起点。“比喻”这个词表达着许多观念，包括“举例说明”的观念、“秘密”或“谜”的观念。每个比喻都展示一个属灵的真理，因为这个真理的含义不易理解，所以需要用例子来说明。一些比喻是基于对巴勒斯坦地区农村日常生活的敏锐观察。正如为了获得价值巨大的珍珠，卖掉价值较少的财产是值得的；为了天国而放弃一切同样是值得的（太 13:45—46）。正如一点点面酵就可以使一大团面发酵膨胀一样，上帝的国度会对整个世界发生重大影响（太 13:33）。正如牧羊人会出去寻找失散的羊一样，同样地，上帝正在寻找那些失丧的人（路 15:4—6）。

有些比喻更复杂一些，浪子的比喻（路 15:11—32）就属于这类。它讲述道，一个儿子决定离开父家，去外地寻找财富。但是，这个浪子离开父家后，他的生活并不像想像的那样浪漫，他陷入了艰难境地。渐渐地，浪子想回到父亲的家里。可是，他以为父亲不会要他了，不会再承认这个儿子了。这个比喻的显著特点是其对上帝性情的刻画。在这个归来的儿子还没有看到父亲的时候，父亲已经在远远地看着他，并且冲出去拥抱他。父亲还为这个失而复得的儿子大加庆祝。

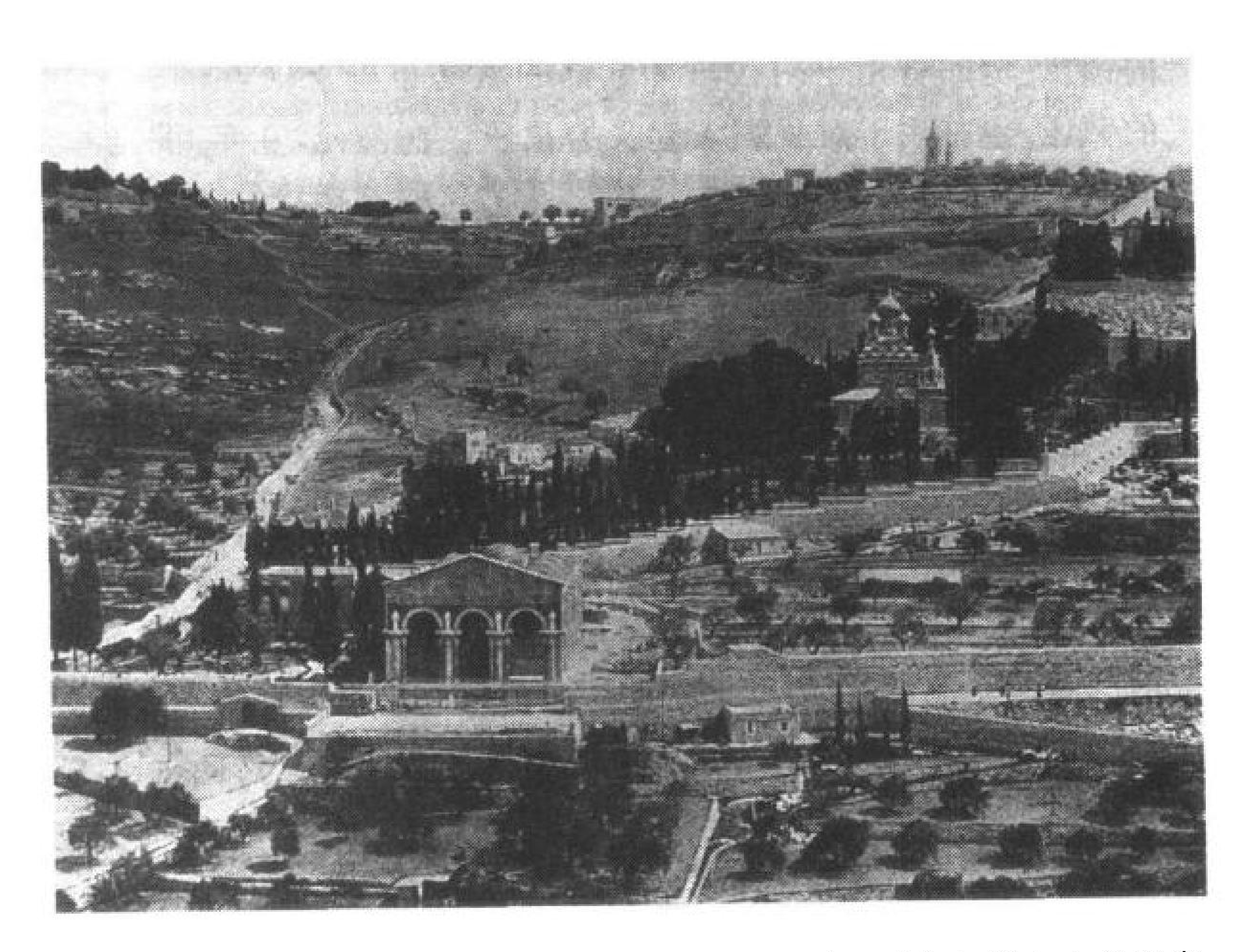
这个比喻的寓意十分明显。这个父亲代表上帝，浪子代表那些罪人或悖逆上帝的人。正如这个父亲因为儿子的归来而欣喜若狂一样，上帝因罪人的回归而非常欣喜。

耶稣关于天国的教导是基督教信仰的重要组成部分。然而，基督教并不只是耶稣的教导，基督教也是耶稣本身。耶稣是谁？他的重要性何在？耶稣的受死、复活在新约中占据着核心的地位，下面我们就来思考这些问题。

耶稣的受难

耶稣的受难（the Crucifixion）这一主题，非常具体地表达在新约圣经之中。“crucifixion”是一个拉丁词，其字面意思是“被放在十字架上”。对于耶稣被钉十字架的重要意义，保罗写给哥林多教会的第

一封信是最早的书面见证之一，这封信可能写于公元 55 年上半年。对于基督被钉十字架这一事实，在该信的第一章，保罗就给予了相当多的强调。保罗宣教的主题是“钉十字架的基督”(1:23)；传福音的能力来自“基督的十字架”(1:17)；甚至整个福音都可以概括为“十字架的道理”(1:18)。早期教会传扬的是钉在十字架上的救主，早期教会的反对者立即抓住这一观念，视之为荒谬。这也证明了基督教观念的激进性质。公元 2 世纪时，殉教者查士丁(Justin Martyr)试图驳倒更为复杂的批评来捍卫基督教。他承认，基督教宣扬钉十字架的基督显得有点疯狂。他说：“(基督教的反对者)说我们的疯狂在于，我们认为，一个被钉在十字架上的人地位仅次于永恒不变的天地万物的创造者——上帝的地位”。



从西面看耶路撒冷，可以看见橄榄山和客西马尼园。画中左侧向上的路表示传统认为耶稣胜利进入耶路撒冷时所走的路。

耶稣基督被钉十字架的犹太教背景十分重要。对犹太人来说，

人被挂在树上，是上帝的诅咒（申 21:23），所以他们难以认同基督教所宣扬的耶稣确实是他们长期等待的弥赛亚。死海古卷之一表明，如果一个犹太人被怀疑是重要的叛徒，钉死在十字架上被认为是最适当的处决方式。然而，早期基督徒却将向犹太人传福音视为他们的第一要务。他们为什么要向犹太人传讲犹太人极为反感的观念呢？答案非常简单：他们不得不这样做。这是一个历史事实，一个众所周知的历史事实，一个必须被承认和传扬的历史事实。即使许多可能皈依的犹太听众会因此而疏离，他们也必须这样讲。

目前我们所掌握的证据清楚表明，在罗马帝国，钉十字架是广泛使用的一种刑罚，并且，钉十字架的方式种类多得惊人。在被钉十字架之前，受害者通常被鞭打或遭受其他折磨，然后可能被绑在或钉在十字架上的任何位置。在罗马行省，这种刑罚曾残忍地用于对叛乱者的镇压，例如曾用于对西班牙北部的坎塔布里亚（Cantabrians）起义的镇压，也曾用于对犹太人起义的镇压。在公元 70 年，罗马军队围困并最终摧毁耶路撒冷时，许多试图逃离耶路撒冷的犹太人都被钉死在十字架上，约瑟夫在其著作中对此进行了令人惊骇的描述。在大多数罗马陪审员眼中，臭名昭著的罪犯应该被钉死在他的作案地点，因为“这个景象可以威慑他人不再犯同样的罪”。也许正是由于这个原因，罗马皇帝昆体良（Quintillian）总是在最繁忙的大道边把罪犯钉死在十字架上，以获取最大的威慑效果。

在公元 1 世纪，基督徒向复杂的异教世界宣讲，人应当认真对待并崇拜“一个罪犯和他的十字架”，异教世界的反应是不信和反感，这毫不奇怪。在他们眼中，受十字架刑罚的人都是最低贱的罪犯，这意味着耶稣属于这一类人。但是，福音书和新约的其他书卷都坚持认为，这是耶稣愿意忍受的命运。

耶稣被钉十字架的背景是他骑着驴子胜利进入耶路撒冷，实现了旧约关于伟大的弥赛亚的预言（亚 9:9）。在基督教的棕枝主日（复活节前的星期日），基督徒特别为耶稣作为君王进入耶路撒冷这件事而进行庆祝。可是，耶稣在地上最后一周的生活伴随着越来越多的冲突，在他被卖、被抓、被处死时达到了顶点。路加记述了耶稣和门徒“在楼上的一间大屋”庆祝逾越节的情景（路 22:14—23）。耶

稣极其严肃地对众门徒说，他永远不会再庆祝逾越节，“直到成就在上帝的国里”。耶稣把逾越节看作是超越性的事物，它指向更加伟大的尚未成就的事。耶稣这些话的真正含义是，逾越节的真正意义将要在他身上实现。鉴于这一观点的重要性，我们现在就来对其进行更加细致的考察。

犹太人的逾越节筵席庆祝的是带来出埃及和以色列民族建立的事件。逾越节的羔羊在节前宰杀，在筵席上食用，它象征着上帝的伟大拯救。因此，非常重要的是，最后的晚餐和耶稣被钉十字架正好发生在逾越节。符类福音书明确说明，最后的晚餐就是逾越节的筵席。耶稣以此开创了新形式的逾越节筵席。过去，犹太人以吃羔羊来庆祝上帝把他们从埃及拯救出来；从此以后，基督徒以吃饼和喝葡萄汁来庆祝上帝把他们从罪中拯救出来。逾越节庆祝的是上帝建立以色列民族的伟大作为；主的晚餐庆祝的是上帝的伟大救赎行为，基督教会因此出现并得以生存和发展。

约翰所写的福音书暗示，耶稣被钉十字架的时刻正好就是逾越节的羔羊被杀的时刻，甚至更加有力地指出，耶稣才是真正的逾越节羔羊，他为世人的罪而死。真正的逾越节羔羊不是在圣殿被杀，而是被杀在十字架上。由此，施洗约翰的话的全部意义才能得到理解：“看哪！上帝的羔羊，除去世人罪孽的。”（约 1:29）基督的死除去了我们的罪，洗去了我们的过犯和污秽。

最后的晚餐、耶稣被钉十字架恰好在逾越节发生，这清楚地说明，出埃及与基督之死这两件事具有极其紧密的联系。两者都是上帝拯救人脱离压迫的救赎行为。摩西带领以色列人摆脱了埃及人的特定奴役，而基督把所有信他的人从罪与死的普遍束缚中解救出来。出埃及与十字架有类似的地方，但也有区别。也许最重要的区别就是，新约肯定了耶稣完成的救赎工作的普遍性。按照新约，基督的工作使任何信靠他的人得益处，无论其种族、历史或地理位置如何。

对于基督徒而言，“最后的晚餐”特别重要，他们要在敬拜中记念这件事。请注意，耶稣曾明确地要求门徒重复当时的行为来记念他。用饼和葡萄汁来记念耶稣，就是起源于此。圣餐礼通常称为“交圣

餐"(Holy Communion)、"主餐"(The Lord's Supper)、"祝谢餐"(the eucharist)或"弥撒"(the mass)。

学习板块 17

最后的晚餐

路加福音 22:7—23

除酵节,须宰逾越羊羔的那一天到了。耶稣打发彼得、约翰说:"你们去为我们预备逾越节的筵席,好叫我们吃。"他们问他说:"要我们在哪里预备?"耶稣说:"你们进了城,必有人拿着一瓶水迎面而来,你们就跟着他,到他所进的房子里去。对那家的主人说:'夫子说:客房在哪里?我与门徒好在那里吃逾越节的筵席。'他必指给你们摆设整齐的一间大楼,你们就在那里预备。"

他们去了,所遇见的正如耶稣所说的;他们就预备了逾越节的筵席。时候到了,耶稣坐席,使徒也和他同坐。耶稣对他们说:"我很愿意在受害以先和你们吃这逾越节的筵席。我告诉你们,我不再吃这筵席,直到成就在上帝的国里。"耶稣接过杯来,祝谢了,说:"你们拿这个,大家分着喝。我告诉你们,从今以后,我不再喝这葡萄汁,直等上帝的国来到。"又拿起饼来,祝谢了,就掰开,递给他们,说:"这是我的身体,为你们舍的,你们也应当如此行,为的是记念我。"饭后也照样拿起杯来,说:"这杯是用我血所立的新约,是为你们流出来的。看哪!那卖我之人的手与我一同在桌子上。人子固然要照所预定的去世,但卖人子的人有祸了!"他们就彼此对问,是哪一个要作这事。

接着最后的晚餐记录的是耶稣被出卖给犹太人。耶稣被犹大以三十块钱的价钱出卖了,这被视为应验了旧约的预言(这个预言似乎是将耶利米书 19:1—13 和撒迦利亚书 11:12—13 合在了一起)。

经过一番神学审问之后,耶稣被交给了罗马政府。叙述耶稣被

出卖、受审问、被处死的福音书章节通常称为“受难叙述”，因为它们集中叙述了耶稣的苦难。为什么把耶稣交给罗马政府？因为耶稣被指控亵渎上帝，特别是他承认自己是“基督，是上帝的儿子”。根据犹太律法，亵渎上帝应被处死。但在罗马帝国统治时期，犹太最高评议会兼最高法院 Sanhedrin(是由 71 人组成的犹太最高法院，包括大祭司、长老和律法教师)被剥夺了判处任何人死刑的权力，这种事现在由罗马政府来决定。

因此，耶稣被带到本丢·彼拉多面前，他是当时罗马帝国任命的犹大地区的长官，任期是从公元 26 年到 36 年。也许彼拉多倾向于给予耶稣象征性的惩罚，以平息事端。但是，人们要求把耶稣钉死在十字架上。为了在这件事上摆脱干系，彼拉多把耶稣交给人们去鞭打、钉十字架。随后，耶稣遭到罗马士兵的羞辱，他们把耶稣打扮成国王的样子来嘲讽他，给他戴上了一个荆棘做的皇冠。

罗马人总是对犯人进行极为残酷的鞭打，有的犯人在被钉十字架前就被打死了。按照犹太的法律，对犯人的鞭打不得超过四十下。犹太人总是鞭打犯人三十九下，以示仁慈。但是，按照罗马法律，对鞭打的次数或程度却没有任何限制。用来打犯人的鞭子末梢通常由几股皮子组成，缀有一些小金属片或小的碎骨头。这些东西会撕裂被鞭打者的皮肤，导致许多被鞭打者死于这种酷刑之下。

显然，耶稣已经被打得极为孱弱，背不动他的十字架了。古利奈人西门被迫为他背十字架。最后，他们来到了各各他，这是处决犯人的地点(太 27:32—43)。这个地点也常称为“Calvary”，源于拉丁词 *Calvaria*，意思是“骷髅”，这就是“各各他”的字面含义。耶稣挂在十字架上时，那些人嘲笑他、看着他死去，罗马士兵抓阄分他的衣服。这些事应验了旧约诗篇第 22 篇关于公义的受难者命运的预言(见诗 22:7—8,18)。耶稣在十字架上绝望地呼喊：“我的上帝！我的上帝！为什么离弃我？”(太 27:46)，这句话正是诗篇第 22 篇的首句(诗 22:1)。这证明耶稣与那位受难者的身份是一致的。这时，耶稣经历到一种被上帝离弃的感觉。最后，耶稣死了。

基督教会经常纪念基督受难日中三个小时的时间。“十字架上的三个小时”是一种通用的敬拜方式，其典型形式是在受难曲和祷告

中沉思冥想，并静默一段时间。思想的内容是“十字架上的七句话”。这些话是耶稣在十字架上说的，它们构成了展示福音的一些重要主题的框架。在音乐方面，通常采用的是巴赫(Johann Sebastian)的受难曲，巴赫的“马太受难曲”和“约翰受难曲”，分别把马太和约翰关于受难的叙述谱成了音乐。

学习板块 18

十字架上的七句话

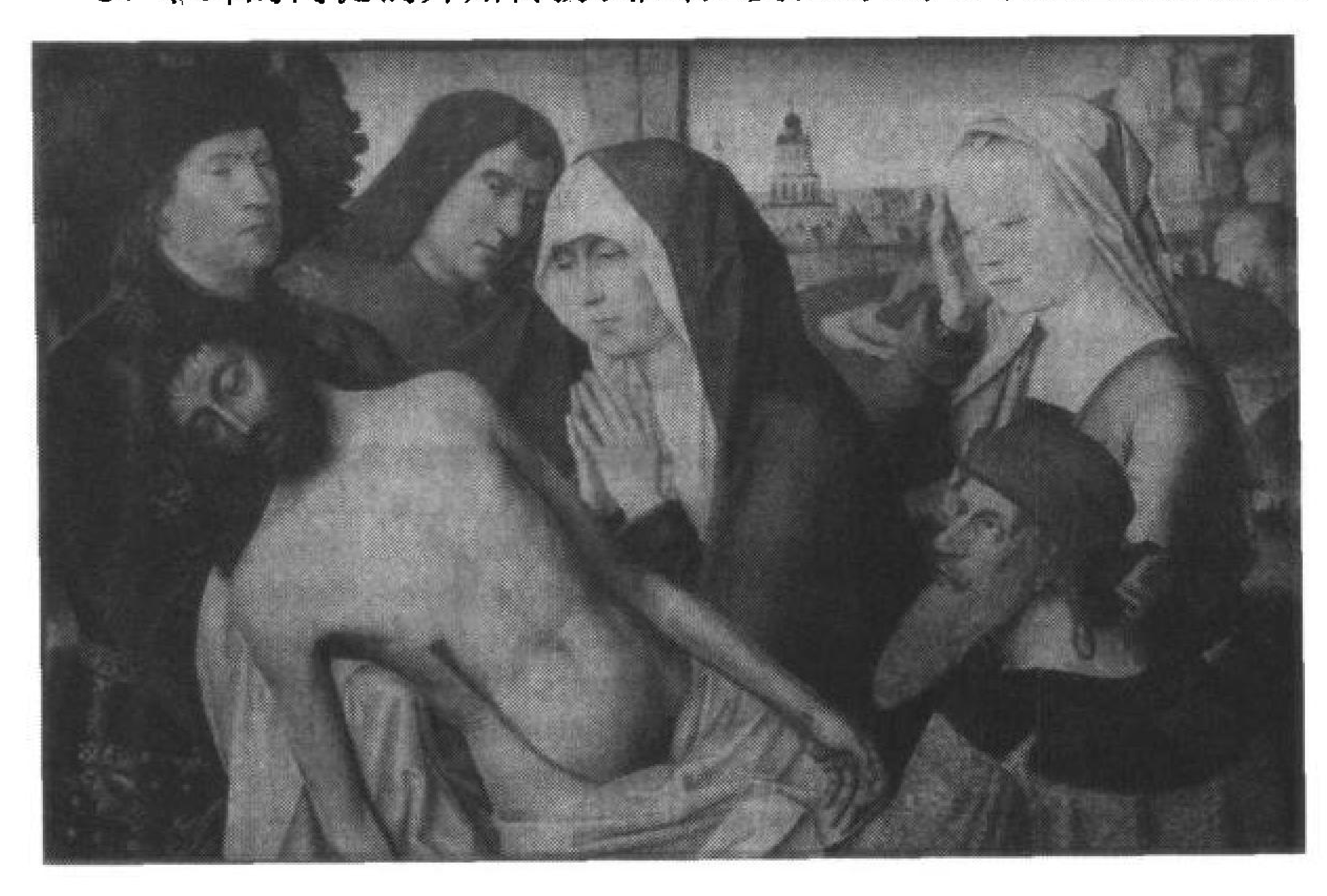
1. 父啊！赦免他们，因为他们所作的，他们不晓得。(路 23:34)
2. 我实在告诉你，今日你要与我同在乐园里了。(路 23:43)
3. 母亲，看你的儿子！……看你的母亲！（约 19:26—27）
4. 我的上帝！我的上帝！为什么离弃我？（太 27:46）
5. 我渴了！（约 19:28）
6. 成了！（约 19:30）
7. 父啊！我将我的灵魂交在你手里。(路 23:46)

耶稣受难时，他的门徒都在哪里呢？我们发现，当时没有一个门徒在场。马太仔细地确认了一些耶稣受死时的目击者，他没有提到任何一个门徒。门徒们就像是失去了牧人的羊，像耶稣曾经预言的那样，四散而去。马太认定的一个见证人是罗马的一个百夫长，他说耶稣是“上帝的儿子”(太 27:54)。这是一个来自外邦人的极其重要的见证，一个对犹太大祭司讲的见证。这个犹太大祭司代表着犹太人，他们曾拒绝承认耶稣是上帝的儿子。然而，我们从这个见证中可以看到，许多外邦人接受了这个事实；也可以看到福音向外邦人传播的程度和福音对不信犹太教的人的巨大吸引力。其他见证人都是妇女。请注意，马太用比较特别的方式记下了这些妇女的姓名(太 27:55—56)，以使人们记住她们。最后，耶稣被放进一个借来的坟墓里(太 27:57—61)。但是，按照新约圣经，这并不是故事的结局。

复　活

福音书进而叙述了对于基督教信仰至关重要的一些事件。“复活”这个术语指的是一系列的事件，一般而言指的是耶稣死后所发生的一连串事件。我们把这些事件概括如下：

1. 在星期五下午的晚些时候，耶稣的尸体被放进了坟墓。星期日早上，人们发现坟墓空了。那些发现坟墓空了的人被他们的发现惊呆了。他们就去告诉别人，许多与耶稣很亲密的人都不相信他们的话。
2. 耶稣向门徒们显现，门徒所见到的复活的耶稣像活人一样。
3. 耶稣的门徒们开始传扬：耶稣是复活的主，而不是已死的教师。



从十字架上取下耶稣的身体。作者是一位不知名的 16 世纪佛兰芒画家。这幅画的中心人物是马利亚，她的左眼中正流着泪。请注意耶稣头上所戴的荆棘冠冕和他右肋的伤痕。

“空坟墓”的见证特别重要。在每一卷福音书中，这都是一个重要内容（太 28:1—10；可 16:1—8；路 24:1—11；约 20:1—10）。我们

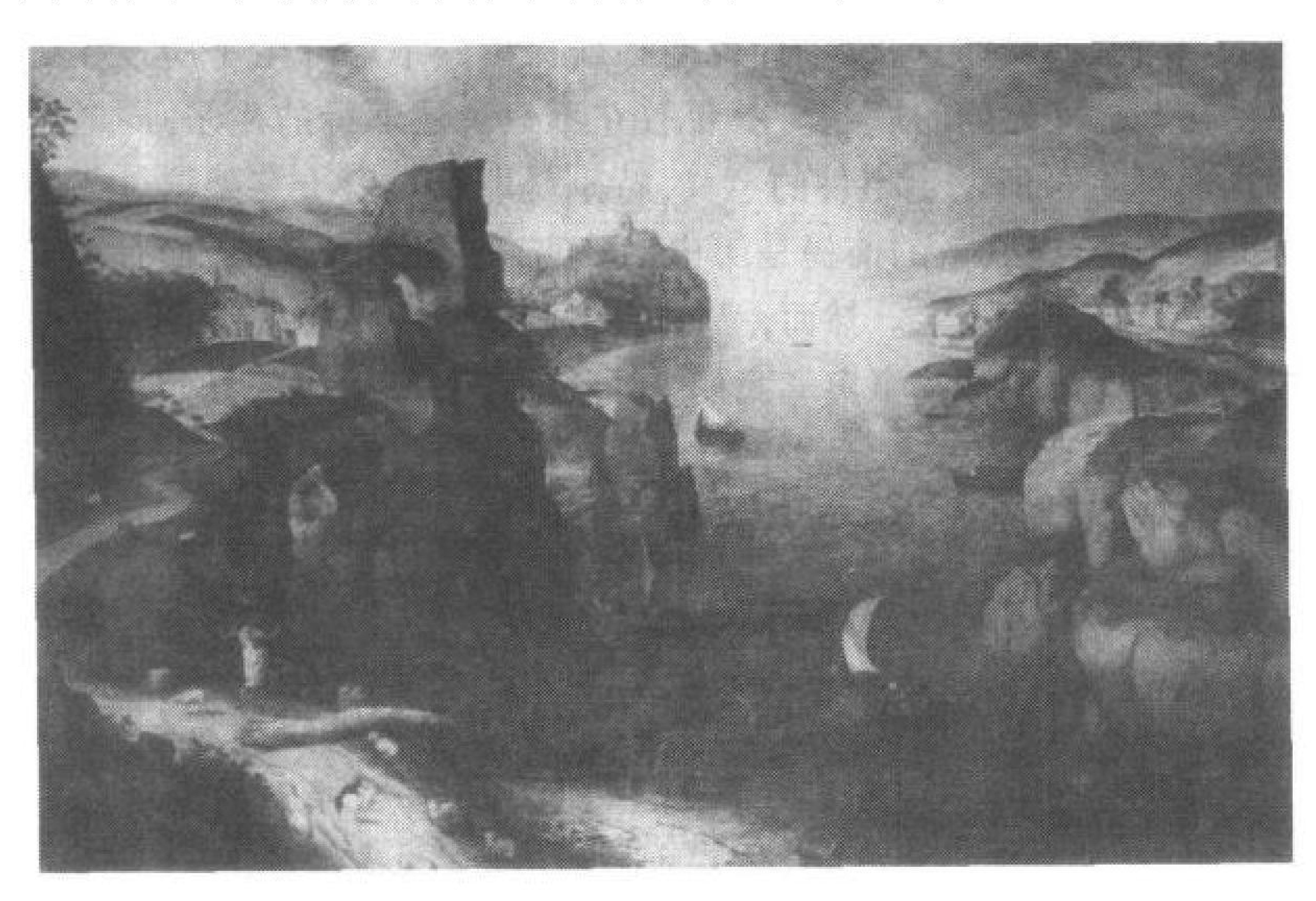
必须承认,这是以历史事实为依据的。每部福音书都从不同的视角来讲述这个故事。因目击者的报告各具特色,所以每卷福音书的记载在一些小的细节上也稍有不同。引人注目的是,四卷福音书的记载都说,是妇女们发现耶稣的坟墓是空的。这些妇女去察看耶稣的坟墓,是惟一一件四卷福音书作者们都进行了明确记载的复活节事件。然而,犹太教不承认妇女见证的价值,他们认为只有男性才有作证的合法地位。马可所写的福音书甚至将每一个妇女的名字讲了三次:抹大拉的马利亚,雅各的母亲马利亚,还有撒罗米(可 15:40,47;16:1),但同时却没有提到任何一个男性门徒的名字。

现代西方读者早已深深习惯了男女平等观念,所以极易忽视这些记述的重要意义。当时的犹太文化具有强烈的男权主义色彩,妇女的见证被视为毫无意义。在公元 1 世纪的巴勒斯坦,这足以使人们不相信使徒们的所有记录。有些人认为,空坟墓的见证是想像出来的。如果真是这样,那就难以理解为什么故事的编造者在他们所编造的故事中加入了一定会让其听众完全不相信的东西。如果这件事真是编造出来的,那为什么不把发现坟墓已空的人说成是男人呢?

更为有趣的是"坟墓崇拜"这种做法。"坟墓崇拜"就是把先知的坟墓作为崇拜的对象。在新约时代,这种做法很普遍,马太福音 23:29—30 对此也许有所暗示。耶路撒冷的大卫坟墓,今天仍为许多犹太人所崇拜。但是我们无论如何也找不到关于耶稣的门徒去崇拜耶稣坟墓的任何记录。这是不可思议的。除非有一个很好的理由,门徒们才会这样做。这个理由就是一个简单的事实:耶稣的身体确实不在坟墓里。

福音书中记载的很清楚,耶稣的复活在门徒看来是一件令人惊奇的事。我们必须指出,在犹太人的思想中,这种复活并无先例。当时的绝大多数犹太人相信死者会复活;但通常认为死者复活的时间是在历史终结之时。人们并不相信在世界末日之前死者会复活。法利赛人的观念尤为典型。他们相信将来的复活,并且认为男人和女人都会按照他们生前的行为在死后受到奖励或惩罚。但是,撒都该人坚持认为,不存在任何形式的复活;无论男女,人死了就不存在了。保罗在其事业的艰难时刻,利用了法利赛人和撒都该人在这方面的

意见分歧(见徒 26:6—8)。因此,基督徒的宣称与任何已知的犹太人的信念都不相吻合。他们宣称,耶稣的复活并不是将来的事,而是在具有时空性质的世界、在目击者面前已经发生了的事情。



耶稣在加利利海向门徒显现。作者是小布鲁格尔(Pieter Breughel, 1564—1638 年)。这幅画描绘了约翰福音 21:1—14 所记录的情景。

路加记录的一件事说明,耶稣的复活完全出乎门徒们的意料。这件事通常称为"以马忤斯的路上"(路 24:13—35)。在这段叙述中,路加说,有两个门徒,其中的一个的名字叫革流巴。他们走在从耶路撒冷到以马忤斯的路上,边走边谈论这一天发生的令人迷惑的事情(路 24:13—17)。他们正说话时,一个陌生人加入其中与他们同行,与他们交谈。直到陌生人为他们掰饼(最后的晚餐一个重要的暗示)的时候,他们才认出来这个陌生人是谁。

但是,耶稣的复活有什么意义呢?在第五章我们将更加细致地来讨论这个问题。在本章,我们已经讲述了耶稣的生平,包括他被钉十字架和他的复活。但是,这些历史事件的**意义**究竟是什么呢?耶稣复活的意义是什么?耶稣被钉死十字架这件事说明耶稣的身份和意义是什么?要回答这些问题,我们必须探讨一下事实与意义的关

系问题。

事实和意义

在讨论耶稣的意义之前，我们必须探讨一下耶稣生平所发生的事件与其意义之间的联系。基督教并不只讲述耶稣的生平，同时也解释耶稣生平所发生事件的意义，特别是耶稣被钉十字架这件事的意义。当然，基督教的前提是历史上确实存在过耶稣其人，而且他确实被钉死在十字架上。然而，基督教最强调的并不是耶稣存在过并被钉死在十字架这些事实。我们来回忆一下保罗讲过的一些话：

> 弟兄们，我如今将先前所传给你们的福音，告诉你们知道；这福音你们也领受了，又靠着站立得住；并且你们若不是徒然相信，能以持守我所传给你们的，就必因这福音得救。我当日所领受又传给你们的：第一，就是基督照着圣经所说，为我们的罪死了，而且埋葬了；又照圣经所说，第三天复活了；并且显给矶法看，然后显给十二使徒看。（林前 15:1—5）

这里使用的是“传”这个词，这特别引人注意。这个词是犹太传统中的专门用语，意思是“传下来”或“传出去”。“传”这个词表明，保罗传给其读者的，是别人以前传给保罗的。也就是说，把基督教信仰概括为基督被钉十字架和基督复活这两个关键因素，保罗并不是第一人。这是保罗从别人那里学来的。保罗讲这些话时所根据的并不是他一个人的记忆，而是很大一群人的集体记忆。

人们普遍相信，保罗在这里所引述的是套语，是早期教会广泛使用的一套用语。而且，保罗所接受的不只是这套用语的普遍形式，而且是其精确形式。保罗把这套用语精确地传给了哥林多的基督徒。保罗所根据的并不是他个人的记忆，而是最早阶段的基督教会的记忆。在这封信的前面部分，保罗清楚地说明，他对哥林多基督徒传讲的内容，亦即他们信心的根据，就是“钉十字架的基督”（林前 1:17—18;2:2）

这里,保罗对基督之死这个事实与这件事的意义进行了明确区分。基督死了,这是一个简单的历史事实;基督为我们的罪死了,这是福音的一个核心思想。我们可以举一个例子来说明如何区别一个事件和这个事件的意义,那就是发生在公元前49年的一件事。当时,伟大的罗马司令官尤利乌斯·凯撒带着一小队士兵渡过了一条小河。这条河名叫卢比孔河,是罗马帝国内部的一个重要边界,是意大利和阿尔卑斯山南侧的高卢的分界线。阿尔卑斯山南侧的高卢当时是意大利西北部的一个殖民地,现在是法国领土。

作为一个事实,这件事并不具有特别的重要意义。卢比孔并不是一条大河,也不是特别难以渡过。在此之前和在此之后人们横渡过比它更宽更深的许多河流。纯粹作为一个事实,它并不引人注目。但是,使这件事显得重要的并不是事实,而是其意义。因为这件事的政治意义极其重大,所以在历史书中一直占有一席之地。带着军队穿过国界意味着对罗马帝国的故意反叛。这是凯撒向庞培和罗马元老院宣战的标志。在这个例子中,事实是渡过了一条河流,其意义是宣战。

基督之死与凯撒渡过卢比孔河这件事在许多方面是类似的。渡河这件事似乎没有什么特别的地方;耶稣死在十字架上的重要意义也难以一下子就看出来。根据记录,那时无数的人被钉死在十字架上,并非只有耶稣一人以这种方式被处死。作为一个事实,钉死在十字架上很难被看作是重要的或值得注意的。

另一方面,那些关心某个事件意义的人可以看到外在事件的背后,可以看到其意义和它如此重要的原因。庞培和罗马元老院并不关心凯撒是用什么办法渡过卢比孔河的。对他们来说,这件事意味着战争。同样地,保罗并不特别关注耶稣如何被钉在十字架上;对保罗而言,这件事意味着拯救、宽恕和战胜死亡。因此,"十字架的道理"并不只是关注耶稣被钉死十字架这个事实,它更关注这个事实对我们的意义。耶稣死,为的是我们的活;耶稣被列在罪犯之中,为的是罪人获得饶恕。

关于事件与其意义的关系,我们可以举出另外一个例子,这是耶稣死在十字架上那一刻所发生的一件事。马太在叙述耶稣之死的时

候，他记下了正好在那时发生一件事，这件事具有非常重要的神学意义。“圣殿的幔子”从上到下裂为两半(太 27:51)。马太并没有说明幔子是如何裂开的；在马太看来，这是一个重要的事件。那么，这件事的意义是什么呢？“圣殿的幔子”是旧约会幕特别重要的特征(出 26:31—35)，用来限制人们进入“至圣所”。至圣所是会幕中最神圣的区域。尽管圣殿的幔子在以色列人的礼拜中具有重要的实用功能，但它具有更深层的意义。幔子使普通敬拜者不能进入“至圣所”，这个事实指向上帝与有罪的人类之间更深刻的隔离。幔子逐渐地成为了一种象征，它象征着人类的罪所导致的上帝与人类之间的障碍。基督在十字架上受死之时，幔子裂开了。这也被看作是一个象征，象征着罪所导致的人与上帝之间的隔绝被打破了。所以，现在，由于基督的死，信徒可以自由地来到上帝面前。这是基督的死所产生的诸多重要益处之一(保罗在罗马书 5:1—2 中阐述了这个主题)。

显然，我们有必要沿着这条思路继续前进，来思考耶稣对新约作者的重要意义，这就是第五章的主题。

思 考 题

1. 旧约是如何为理解耶稣的身份和意义预备道路的？

2. 为什么当时的犹太人对施洗约翰具有如此之大的兴趣？

3. 福音书批评了法利赛人，为什么？

4. 请阅读一部福音书中的“受难叙述”(就是关于耶稣受审、受难、死亡的记述)。请问，福音书为什么如此关注耶稣的这部分生活？

5. “耶稣死了”与“耶稣为罪人死了”这两句话有什么不同？

第五章 耶稣的意义：新约

前两章我们探讨的是拿撒勒人耶稣的历史，包括耶稣生平的资料来源。现在，我们开始探讨耶稣对于基督徒的意义。在基督教中，耶稣基督处于什么地位？在基督徒眼中，耶稣的身份和意义是什么？前面我们已经触及到这个问题的一些侧面，现在，让我们把各个方面综合起来。为了方便起见，我们把新约对耶稣的见证分为两个方面：耶稣的身份和耶稣的作为。

第一节 耶稣的身份

新约使用了一系列重要的术语来称呼耶稣。这些术语有时被称为新约的"基督论头衔"。下面我们就来探讨几个这样的头衔，以及它们的意义。

弥 赛 亚

现在西方读者容易将"基督"误解为耶稣的姓氏。实际上，这是一个头衔，意思是"耶稣是基督"。"基督"这个词是希伯来头衔"弥赛亚"的希腊语。在希伯来语中，它的字面意思是"受膏者"，即，被用油膏抹的人。在旧约中，受膏者指的是上帝所选中的人，具有特殊的权力和作用。因此，撒母耳记上 24:6 称国王为"耶和华的受膏者"。"受膏者"这个词的基本含义可以说是"上帝所指定的以色列王"。随着时间的推移，这个词渐渐地用来指一位拯救者，他是大卫的后裔，他将恢复以色列在大卫统治时的辉煌。

耶稣传道的时期，巴勒斯坦在罗马的占领和统治之下。当时，民族主义情绪极为强烈。外国占领军的出现，使犹太人备感愤恨，他们对弥赛亚到来的期待更加强烈。大多数犹太人以为，弥赛亚是一位拯救者，他会将罗马人赶出以色列，恢复大卫统治时的边界。耶稣拒

绝将自己看作是这个意义上的弥赛亚。在他的传道过程中，我们找不到任何怂恿或纵容反对罗马帝国的言行，更不用说对罗马政府的明确攻击。耶稣的攻击主要针对的是他自己的选民。耶稣胜利进入耶路撒冷(太 21:8—11)，这清楚地表明耶稣就是弥赛亚。之后，耶稣立即将商人们赶出了圣殿(太 21:12—13)。

有趣的是，耶稣在传道过程中并不愿意人们称他为“弥赛亚”。我们仔细阅读马可的福音书，就会注意到这一点。当彼得宣称耶稣是弥赛亚时(彼得说的是：“你是基督!”)，耶稣立即告诉他不要把这件事告诉别人(可 8:29—30)。保持“弥赛亚秘密”的原因，我们并不完全清楚。当许多人已经认为耶稣就是弥赛亚时，马可为什么还要强调耶稣当时不让门徒称自己是弥赛亚呢?

这个问题的答案也许可以在马可福音后面的章节中找到。马可在这里惟一一次记下了耶稣对自己弥赛亚身份的承认。当耶稣作为一个囚犯被带到大祭司面前时，耶稣承认自己就是弥赛亚(可 14:61—62)。一旦任何形式的暴力行为或政治行为都不再可能发生时，耶稣就显明了他的身份。他确实是上帝选民的拯救者，但不是人们所认为的政治意义上的拯救者。由于人们——特别是奋锐党人——对弥赛亚的误解，耶稣低调处理了自己身份的弥赛亚层面。

主

耶稣的第二个重要头衔是“主”(希腊词是 *kyrios*)。新约主要在两个意义上使用这个词。有时候，这个词是一种礼貌的尊称，特别是在称呼某人时使用。当马大称耶稣为“主”时(约 11:21)，她可能只把它当作是一种尊称，虽然我们并不能确定一定是这样。然而，“主”这个词也在另一个意义上使用。保罗明确地把“耶稣是主”(罗 10:9；林前 12:3)这个陈述看作是福音的本质特征。基督徒就是那些“求告主名”(罗 10:9；林前 1:2)的人。这是什么意思呢? 很清楚，在公元 1 世纪的巴勒斯坦，人们倾向于用“主”(希腊文为 *kyrios*；亚兰文为 *mare*)这个词来指称上帝，或者用来指称比人更高级的事物，同时也表达着礼貌或尊敬的态度。特别重要的是，在翻译旧约圣经时，人们用 *kyrios* 这个希腊词来翻译旧约中指称上帝的四字母词。

当人们把旧约从希伯来文翻译成希腊文时，通常用 *kyrios* 这个词来翻译上帝神圣的名字。上帝的名字在希伯来文圣经中共出现了6823次，在希腊文圣经中有6156处译成了 *kyrios*（即“主”）。逐渐地，*kyrios* 这个词被人们专门用来直接称呼上帝，就是那位在西奈山上向以色列人启示他自己并与他的选民立约的上帝。犹太人不愿意用这个词来称呼上帝之外的任何人或事物。如果使用这个词，就意味着这个人或事物具有上帝的地位。历史学家约瑟夫告诉我们，犹太人拒绝称罗马皇帝为 *kyrios*，因为他们认为这个名字只能用来称呼上帝。

新约作者们毫不犹豫地用这个神圣的名字来称呼耶稣。一个上帝专用的称谓同样地可以用来称呼耶稣。这并不是一些知识贫乏、不了解这个名字的犹太教背景的人们所犯的错误。第一批门徒毕竟都是犹太人。新约的作者们（例如保罗）最大限度地使用“主”这个词来称呼耶稣，他们完全知道这个词的含义。但是在他们看来，关于耶稣的证据，特别是耶稣死而复活的事实，迫使他们对耶稣的身份做出这样的陈述。这是一个以充分的认识为背景、经过慎重的反复考虑所做出的正当判断，这个判断完全适合于耶稣的生平。他已复活，他满有荣耀，他是君王，他正坐在上帝的右边。因此，他与上帝具有同样的地位，所以可以这样称呼他。

有时，新约作者们故意将旧约谈论“主”（即“上帝”）的段落直接应用于“主耶稣”，或者将“主”换成“主耶稣”。我们可以将约珥书2:32与使徒行传2:28加以比较，或许这是这种倾向最引人注目的一个例子。约珥书中的这个段落谈到，上帝选民的历史中将会出现这样一个时期，那时，上帝的灵将浇灌所有的人（珥2:28）。在这个“耶和华（即上帝）大而可畏的日子”，“凡求告耶和华名的就必得救”（珥2:31—32）。就是说，凡求告上帝名的人就必得救。

彼得在五旬节的伟大布道中提到了这个预言（徒2:17—21）。彼得在布道结束时宣称“凡求告主名的，就必得救”（徒2:21）。在其下文中清楚地谈到，这里所说的“主”就是“拿撒勒人耶稣”，上帝已经立他“为主、为基督”了（徒2:36）。彼得宣称，这位复活的耶稣就是那位曾被钉在十字架上的耶稣，他现在已被上帝宣布为弥赛亚和主，

与上帝具有同等的地位。

还有一个更为有趣的例子，腓利比书2:10—11使用了以赛亚书45:23。以赛亚预言，将来有一天，"主"(即"主上帝")会宣告："万膝必向我跪拜，万口必凭我起誓"。这是一个权威性的段落，它坚定地陈述了以色列的上帝是惟一的，他对天地万物都拥有普遍的权威和主权(赛45:22—25)。

这种将一个主("主上帝")换成另一个主("主耶稣")的做法激怒了当时的犹太人。公元2世纪时，犹太人推芬(Trypho)与查士丁进行对话。推芬抱怨基督徒"劫持了"许多指称上帝的段落来指称基督。当然，这并不意味着有两个"主"(换句话说，存在着两个上帝)；这只是说，我们必须认识到耶稣至少具有与上帝同等的地位，这要求我们用同样的头衔来称呼他，并且像敬拜上帝一样来敬拜他。因此，用"主"这个词来称呼耶稣，可以看作是人们对其尊贵地位的认知，这一地位来源于他的复活。

上帝的儿子

"上帝的儿子"也是新约中用来称呼耶稣的一个头衔。在旧约中，这个词偶尔出现，用来指天使般的或超自然的人(参见伯38:7；但3:25)。旧约中谈论弥赛亚的时候，称即将到来的弥赛亚为"上帝的儿子"(撒下7:12—14；诗2:7)。新约在使用这个词时，似乎发展了它在旧约中的意思，更加强调它的惟一性。

虽然在某种意义上所有人都是上帝的儿子，但是耶稣是上帝的"独生子"。保罗说耶稣是上帝天然的儿子，而信徒是上帝收养的儿子，以示区别。尽管都可以被称为"上帝的儿子"，但是，耶稣与上帝的关系完全不同于信徒与上帝的关系。当我们讨论"收养"这一思想时——这是我们认识基督的十字架为我们所带来的益处的一种思考方式，我们再来深入地探讨这一点。类似地，在约翰一书中，耶稣被称为上帝的"独生子"，而信徒被称为上帝的"孩子们"。正如"上帝的独生子"这一头衔所表达的，耶稣与上帝的关系是极其特殊的。

在新约中，耶稣与上帝的关系被理解为父子关系。新约以多种方式表达了这种关系。首先，我们注意到，耶稣直接称上帝为"父"，

而且用的是非常亲密的亚兰语“阿爸”(可 14:36;又见于太 6:9;11:25—26;26:42;路 23:34;46)。第二,新约中的许多段落表明,传福音的人说耶稣是上帝的儿子;耶稣暗示上帝是他的父,尽管有时并未明确说明(可 1:11;9:7;12:6;13:32;14:61—62;15:39)。第三,在约翰福音中,处处都可以看到这种父子关系(请特别注意约 5:16—27;17:1—26),并且特别强调圣父与圣子的意愿和目的是完全同一的。这也说明,早期基督徒所理解的耶稣与上帝的关系是何等亲密!在新约的每一个层面,包括在耶稣自己的话语中和在早期基督徒的印象中,耶稣与上帝的关系都是独特的、亲密的,耶稣的复活向人们证明了这一点(罗 1:3—4)。

必须强调的是,基督教教义所讲的耶稣是“上帝的独生子”并不是说上帝是耶稣肉身的父亲。伊斯兰教徒通常认为,称耶稣为“上帝的独生子”是一种称为 *ittakhadha* 的异端的一个实例,这是承认上帝是耶稣肉身的父亲。这种认识是错误的。称耶稣为“上帝的独生子”要表达的思想是关系性的,也就是说,这肯定了耶稣与上帝的独特关系。因此,在基督教传统中,耶稣的独特作用表现在,上帝在耶稣里面将自己启示出来,耶稣是上帝拯救世人的代理者。

人　子

在许多基督徒看来,“人子”自然是与“上帝之子”相对应的一个词,它肯定的是基督的人性,正如“上帝之子”肯定的是他的神性一样。但是,问题并非如此简单。“人子”(希伯来文是 *ben-adam*,亚兰文是 *bar nasha*)在旧约中主要用于三种情况:

1. 用来称呼先知以西结的特殊形式;
2. 用来指末世时将要来的某个人物(但 7:13—14),他的到来标志着历史的终结和上帝审判的来临;
3. 用来强调人本性的卑微和脆弱同上帝与天使的高尚和永恒这两者之间的区别(民 23:19;诗 8:14)。

第三种意思与耶稣的人性具有天然的关系。符类福音书中的一些地

方也以此为基础说耶稣是“人子”，特别是那些强调耶稣的谦卑和愿意与他人一同受苦难的地方。

尽管如此，“人子”这个术语受到人们最多注意的意义却是指将来施行审判的人。在旧约但以理的异象中，这个词正是在这个意义上使用。在他关于将来审判的一个异象中，但以理看到了一个人，他称之为“人子”，“人子”来为的是审判世界。在福音书中，“人子”这个词也用来指将来的审判，在末后“人子”将在荣耀中降临。这种称呼方式强调了耶稣在世上侍奉的卑微形象与他在历史终结时是将来的审判者这两者之间的连续性。尼西亚信经称耶稣“将来必有荣耀再降临，审判活人死人”。这个宣称反映了耶稣是将来的审判者这一新约所理解的思想，同时也强调了耶稣具有神圣的权柄，他有权审判任何人。我们探讨的最后一个对耶稣的称呼是“上帝”，这将进一步巩固上述思想。

学习板块 19

耶稣目前的卑微和将来的荣耀

“人子”这个主题说明，耶稣在卑微的第一次降临与他在权柄中的第二次降临，这两者之间具有重要的联系。

将来的审判者：但以理书 7:13—14

我在夜间的异象中观看，见有一位像人子的，驾着天云而来，被领到亘古常在者面前。得了权柄、荣耀、国度，使各方、各国、各族的人都事奉他。他的权柄是永远的，不能废去；他的国必不败坏。

卑微的形象：马太福音 8:20

耶稣说：“狐狸有洞，天空的飞鸟有窝，人子却没有枕头的地方。”

续

权柄的形象:马太福音 19:28

耶稣说:"我实在告诉你们,你们这跟从我的人,到复兴的时候,人子坐在他荣耀的宝座上,你们也要坐在十二个宝座上,审判以色列十二个支派。"

下面是基督徒用于庆祝耶稣降临节(圣诞节的前四周)开始的一个祷告,它清楚地阐明了巴勒斯坦卑微的耶稣与将来荣耀的审判者具有连续性这一主题:

全能的上帝,求你赐恩惠给我们。求你让我们这可朽坏的肉体远离黑暗,求你让我们这可朽坏的肉体穿上光明的盔甲。耶稣基督你的儿子也曾经穿上这可朽坏的肉体,在极端的卑微中降临在我们中间。因此,在世界的末日我们才能复活,才能获得永不朽坏的身体。那时,他会在荣耀中再来,他是荣耀的君王,他将审判活人和死人。现在,耶稣基督与你和圣灵在高天之上施行统治,你们是三位一体的上帝,从今日直到永远。阿们。

上　帝

最后,我们必须来谈一下那些明确地称耶稣为上帝的一组经文。可以说,我们在这一章中所讨论的所有其他材料都指向这一结论。肯定耶稣是上帝,是新约对耶稣基督其人最大的见证。新约中至少有十处明确地这样谈论耶稣(约 1:1;1:18;20:28;罗 9:5;多 2:13;来 1:8—9;彼后 1:1;约壹 5:20)。其他许多地方也暗含着同样的结论(例如太 1:23;约 17:3;加 2:20;弗 5:5;西 2:2;帖后 1:12;提前 3:16)。下面我们就来思考其中的一些章节。

新约中最著名的段落之一记述了多马对耶稣已经复活的怀疑如何被消除(约 20:24—29)。多马对耶稣基督已经复活这件事表示怀疑。但是,复活的耶稣给多马看了他在十字架上被钉的伤痕,多马的怀疑消除了,多马相信耶稣已经复活了。然后,多马表达了他对基督

的信心，他用下面的词来称呼耶稣基督："我的主我的上帝！"（约 20：28）。多马所用的这些重要的词与福音书所见证的耶稣基督的身份完全一致。我们已经注意到，"主"这个词可以用来称呼上帝。然而，多马在这里不只是称耶稣为"主"，而且明确地称耶稣为"上帝"。这将其他地方所暗示的含义明确地表达出来。

彼得所写的第二封信在新约中是较晚的作品。这封信是写给"那因我们的上帝和救主耶稣基督之义，与我们同得一样宝贵信心的人"（彼后 1:1）。在保罗写给提摩太的信中，我们可以找到同样的短语，保罗在这封信中称耶稣为"上帝我们救主"（多 1:3）。这两处的希腊短语形式清楚地表明，不能将"上帝"和"救主"理解为不同的人。这两个头衔所指的是同一个人，那就是耶稣基督。

第二节　耶稣的意义

我们可以将耶稣对基督徒的意义概括为如下四个大的方面：

耶稣是基督教的创建者

相对而言，这种说法基本上是没有争议的。基督教的起源可以追溯到耶稣，耶稣可以被看作是基督教的创建者。但是，这个观点解释起来却很复杂。举例来说，请问，拿撒勒人耶稣是否给这个世界引入什么新的东西？启蒙时代的作家们认为，拿撒勒人耶稣只是重复了一种自然宗教，保罗等追随者败坏了耶稣的教导。耶稣的言论和行为没有任何新的内容。他的思想尽管是正确的，但通过万能的人类理性，这些东西都可以得到。因此，理性主义认为，耶稣并没有讲出任何既新又正确的东西。耶稣讲的正确的地方，仅仅是同意了健全的人类理性总是能认识的东西。如果说耶稣讲出了什么新东西（即，人类理性尚不知道的东西），按照其定义，这些东西都是非理性的，因而没有任何价值。

德国新教自由派（见 338—340 页）持有非常不同的立场，特别是利奇尔（Albrecht Benjamin Ritschl）在他的作品中深入地阐述了这种观点。利奇尔认为，拿撒勒人耶稣给人类的处境带来了一些新东西，

这些新东西是人类理性所不知道的。他说:“耶稣所知道的是人与上帝的一种迄今为止尚不知道的关系”。理性主义者相信普遍的理性宗教,他们认为每个世界性宗教最多只是这个理性宗教的影子。而利奇尔认为,理性主义者的信念不过是一个理性的幻梦,是一个抽象,没有任何具体的历史内容。作为一种具有历史内容的宗教,基督教具有某些确定的神学特征和文化特征,这在一定程度上应归因于拿撒勒人耶稣。

尽管历史因素非常重要,但是基督教神学通常在三个具体领域中讨论耶稣的重要意义。下面我们将对此进行讨论。无论如何必须强调的是,耶稣基督的意义的历史维度具有持久的重要性。基督教并不是一套自足的、不需要任何支撑的观念体系,基督教必须持久地回答耶稣基督的生、死与复活所产生的许多问题。基督教是一个记录历史事件的宗教。以耶稣基督为中心的一系列具体事件促使人们做出回应,因而产生了基督教;基督教神学在其推断和思考的过程必须回到这些事件。

对于理解圣经在基督教传统中的一贯重要性,这一点也非常重要。基督教与圣经的权威不可分割地交织在一起,因为我们关于耶稣基督的知识来源于圣经。基督教会认为,新约圣经真正体现和汇集了教会对耶稣的理解,以及耶稣对人的生命和思想的影响。它是这方面我们所拥有的教会认可的惟一文献。在圣经正典之外,我们也能找到一些关于耶稣的资料,但是其可靠性令人怀疑,而且价值甚微。所以说,圣经的权威在一定程度上取决于圣经所记录的历史内容的可靠性。然而,这些历史内容由神学思想——比如说,基督徒关于上帝的确切知识的来源是耶稣基督,而关于耶稣的知识的惟一来源是圣经——进行了补充。我们现在就来讨论这些明确的神学思想。

耶稣显明了上帝

新约陈述了这一观念:不可见的上帝通过耶稣在一定程度上让人们了解或看见了他自己。没有人亲眼见过上帝,这是旧约的一个重要主题。支撑这一思想的因素有许多。比如,有一种观念认为,人性没有能力完全领会或把握上帝的奇妙,人的罪性使人无法清楚地

把握上帝。

新约书信中有两个段落特别清楚地阐明了本节的主题。歌罗西书 1:15 断言耶稣是“不能看见之上帝的像”。这里被翻译成英语词“像”的希腊词是 *eikon*，它具有许多含义，它所表达的基本思想是像与其所描绘的实体是一致的。新约的其他地方也使用了这个词，用来指钱币上所印的罗马皇帝的像。同样重要的思想也出现在希伯来书中，希伯来书 1:3 称耶稣是“上帝本体的真像”。此处翻译成“真像”的希腊词是 *charakter*，这个词也用来指称钱币上所印的肖像，其大概含义是一个形象的精确再版。这个词偶尔也带有“复制品”的含义。这些经文表达了同样的思想：通过耶稣人们可以认识上帝，否则人们不可能真正认识上帝。

“人看见了我，就是看见了父”（约 14:9），这节著名的经文代表了约翰福音的特点，它强调的是，圣父上帝在圣子里向人们说话、对人们采取行动。上帝是通过耶稣、在耶稣里、由耶稣将自己显明的。基督教宣称，在耶稣基督里，上帝被最充分、最真实地显明出来。这只是一个概括性的陈述，它概括了新约对圣父与圣子、上帝与耶稣的亲密关系万花筒般的描述。看见耶稣就是看见父。马丁·路德也阐述这一思想。路德说，伊斯兰教有安拉，犹太教有律法，对基督徒而言：

> 除非通过基督，上帝不想让人们认识他。除了基督，不存在其他途径可以认识上帝。基督是上帝应许的亚伯拉罕的后裔；在基督身上，上帝赐下了他的全部应许。所以说，基督就是道路，就是生命，就是镜子；透过基督，我们可以看见上帝，可以知道上帝的心意。透过基督，上帝宣告了他对我们的怜悯和恩典。在基督里，我们看到，上帝不是天使长，也不是审判者，而是一位满有恩典和慈爱的父亲。他赐福给我们，他从律法、罪、死亡和各种邪恶中把我们解救出来，并通过基督将义和永生赐给我们。耶稣基督是关于上帝和上帝信仰的确定的真知识，这知识永不失效；这知识用一种特殊的形式描绘了上帝本身，离开耶稣基督就不能认识上帝。

以这种形式和这种方式将自己确切地启示出来，这是上帝自己选择的。在这里耶稣再一次被当做上帝来理解。瑞士神学家卡尔·巴特(1886—1968年)是20世纪最伟大的神学家之一，他清楚地阐明了这一点。巴特认为，耶稣是理解上帝本质的关键：

> 圣经谈到上帝时，并不允许我们的注意力和思想四处游荡……只要谈到上帝，圣经就使我们的注意力和思想仅仅集中于一个地方和在这个地方需要被认识的信息……如果我们进一步追问，按照圣经，我们的注意力和思想应该而且必须聚集在哪一个地方？答案就是：从圣经的第一个字一直到最后一个字，它都把我们引向耶稣基督这个名字。



这是一幅希腊圣像，画的是马利亚和小耶稣。

这一观点在道成肉身教义(参见128—139页)中得到了进一步的发展。道成肉身是基督教特有的思想,指的是上帝在耶稣基督这个人里面进入了具有时空属性的世界。耶稣提供了“进入上帝的窗口”,这是基督教特有的信念,其根据就是道成肉身教义。道成肉身教义也是在礼拜和个人祈祷中使用圣像这种做法的基础,东正教尤其喜欢在敬拜中使用圣像。

学习板块20

大马士革的约翰论道成肉身和圣像

大马士革的约翰(John of Damascus)在写于8世纪上半叶的一部希腊文著作中认为,基督道成肉身这个神学事实为在礼拜中使用画像这种做法提供了可靠的根据。“圣像”(希腊词是 *eikon*)是一种宗教绘画或图像。人们认为,圣像就像一扇窗子,通过它,做礼拜的人可以更亲近地瞥见上帝。他写道:

> 从前,绝对不可以用任何一种形象来代表既没有身体也没有面孔的上帝。但是,现在,上帝使自己披上了肉身,让人可以看见他,并且与人们一同生活。所以,我可以画一张像,把我们看见的上帝画出来……然后,我可以凝望主的荣耀,这荣耀显露在他的脸上。

耶稣是得救的根据

新约用来称呼耶稣的一个更为重要的头衔是——“救主”。耶稣是“救主,是主基督”(路2:11)。基督徒曾用鱼作为信仰的最早象征之一。这在一定程度上反映了如下事实:第一批门徒都是渔夫。但真正的原因是,在希腊词中“鱼”这个词由五个字母(I-CH-TH-U-S)拼写而成,这五个字母正是基督徒的口号“耶稣是基督,是上帝的儿子,是救主”的缩写。根据新约,耶稣把他的子民从罪恶中拯救出来

(太 1:21)；只有靠着他的名，我们才能得救(徒 4:12)；耶稣是“救他们的元帅”(来 2:10)。诸如此类的经文表明，耶稣在行使上帝的职责；更确切地说，他正在做只有上帝才能做的事情。

那么，“拯救”的含义是什么？新约是如何理解“拯救”与耶稣之死的关系呢？为了探讨这些问题，让我们花一些时间来看看新约用来说明拯救的性质的三个比喻，这拯救是因耶稣的作为而获得的。这个问题可以长篇累牍地讲下去。在此，我们只想举例说明一下新约阐述这个问题的思想和方法。

赎价

耶稣自己宣称他来“要舍命，作多人的赎价”(可 10:45)。这样来理解耶稣之死的意义非常引人注意，因为这是耶稣自己说的。这种思想也可以在其他地方找到。提摩太前书 2:5—6 谈到耶稣基督时说，他是“上帝和人之间的中保……他舍自己作万人的赎价”。赎价是为某人获得自由而付的代价。这个词所强调的主要是自由或解放这种思想，而不是所付赎金的性质或被赎者的身份，旧约也正是在这个意义上使用这个词。所以，以赛亚书 35:10 和 51:11 称被解放的以色列人为“耶和华救赎的民”。其基本思想是，上帝插手把人从奴役中解放出来，或者是从巴比伦人的政治权力中(赛 51:10—11)，或者是从死亡对人的身体和灵魂的威胁中(何 13:14)。

耶稣的死是一种“赎价”，这种说法直接意味着如下三个观念：

1. **自由**。赎价是为了使被囚禁的人重获自由而付的代价。如果某人被绑架，绑架者就会要求得到赎金。赎金可以换取被绑架者的自由。
2. **付出**。赎价是一笔钱，是为使某人获得自由而付出的金钱。
3. **接收赎价者**。赎金通常付给绑架者或者中间人。

说耶稣之死是为罪人付出的“赎价”，似乎同时包含着这三个观念。

那么，这三者在新约中都出现了吗？新约宣称，由于耶稣的死和复活，我们已经摆脱捆绑、获得了自由。我们已经摆脱了罪的捆绑和

对死亡的恐惧，得到了释放（罗 8:15；来 2:15）。这一点是确定无疑的。新约认为，为了使我们获得自由，耶稣的死是必须付出的代价（林前 6:20;7:23）。我们的自由是重价买来的，是极其珍贵的。这一点是显而易见的。在以上两个方面，圣经中所用的“救赎”这个词的意义与其日常意义是一致的。但是，第三方面的含义体现在哪里呢？

对于耶稣为我们的自由所付出的死亡代价是付给谁的（如魔鬼），新约中并没有任何暗示。然而，公元 4 世纪早期的一些作家假定，可以最大限度地使用这个类比，因而宣称：上帝是从撒旦的权势中把我们解救出来的，上帝把耶稣付给了撒旦，作为我们自由的赎价。在教父讨论基督之死的意义时，这个观点不断地重复出现。但是，我们要问，这是不是把一个类比使用到超出众人所能接受的限度！

赎回

“赎回”的基本含义是“买出来”。在新约时代，给奴隶赎身的做法非常普遍。这似乎是新约中至关重要的救赎形象的背景。人成为奴隶的原因多种多样。例如，有些没有能力还债的人会自己卖身为奴，直到他们攒下足够的钱，再买回自由。因而，奴隶可以通过购买其自由将自己赎回。用来描述这种事件的词的字面含义可以翻译成“被从市场（奴隶市场）中带出”。至于作为一种观念的赎回，我们指的是恢复人的自由状态，强调的是获得自由，而不是获得自由的方式。

有时，新约用“被赎”这个词来表达是从奴役中解放出来。例如，从旧约律法的奴役中（加 3:13;4:5）。然而，更多的时候这个词所表达的是更为一般的意义，仅指获得自由（启 5:9;14:3—4）。这里，我们使用救赎这个比喻所表达的是这一思想：基督的死和复活使人从罪与死的捆绑中获得自由。保罗多次强调，基督徒曾经是奴隶，是“重价买来的”（林前 6:20;7:23）。这是一个重要陈述，它表达了一个重要原则：基督徒享有的自由与基督的死直接相关，这自由是用基督的死买来的。

和好

“上帝在基督里叫世人与自己和好”(林后 5:19)，这节著名的经文突出了“和好”这一主题。保罗在另一处经文中谈论妻子“同丈夫和好”(林前 7:11)时，用的也是这个词。“和好”是人们经常经历的一种基本经验，特别是在人际关系领域。浪子的比喻(路 15:11—32)也许最好地说明了和好这一思想在新约中的重要性。这个例子生动地表达了父亲与儿子的和好，表达了他们破裂关系的恢复。

那么，对于耶稣在上帝与罪人的和好中所起的作用，新约作者们是如何理解的呢？新约从两个方面来看这一问题。首先，“上帝在基督里”可以作为“道成肉身”的注解，“道成肉身”的意思是说上帝在耶稣其人里进入了人类历史。“道成肉身”这个词的字面意思是“进入血肉之躯”。作为道成肉身的上帝，耶稣开始传讲上帝对我们长阔高深的爱和上帝希望与我们和好的心愿。在宣讲人需要与上帝和好、人可以与上帝和好时，基督像上帝一样或者代表上帝对我们说话。

其次，“在基督里”这一说法可能反映了保罗非常熟悉的一种希伯来语法结构，按照这种语法结构，“在基督里”也可以翻译成“通过基督”。也就是说，“上帝在基督里叫世人与自己和好”这句话也可以这样理解：基督是上帝与人和好的代理人，上帝通过他才与我们和好，也就是说，基督是媒介或中保。在新约的其他地方可以清楚地看到这种思想。“你们从前与上帝隔绝……但如今他借着基督的肉身受死，叫你们与自己和好，都成了圣洁”(西 1:21—22)。“隔绝”(也可以译成“疏离”)和“敌意”指的是人与上帝的关系处于疏离状态，基督的死把人与上帝的关系由“疏离”变成了“和好”。

耶稣是基督徒的榜样

在新约看来，耶稣基督不只是得救的根据，他也体现了基督徒生活的特征。基督徒，这三个字的意义就是变得像基督那样。这不能被理解为，通过模仿耶稣一个人就可以成为基督徒。新约中已经清楚地阐明了“基督徒”的正确含义：一个人接受基督信仰之后，上帝就会作工，使这个人发生生命的改变，变得越来越像耶稣。所以，保罗

劝告他的读者要像他那样做“基督的效法者”(林前 11:1)。他的话似乎在暗示,做一名基督徒就是建立与基督亲密的、深入的关系,然后信徒就开始仿效基督。因此,效法耶稣是信仰的结果而不是其前提条件。

所以说,只把耶稣基督理解为宗教或道德楷模是不正确的。新约断言,耶稣确实是这样一个楷模,但他绝不仅仅是楷模。耶稣既奠定了基督徒生活的根据(通过他在十字架上的救恩),也建立了这种生活的模型(以他的生活作为示范)。把耶稣仅仅看作是榜样的观点认为,只要通过教育,人性就会发生改变。这是一种很难站住脚的人性论。19 世纪著名的英国神学家戈尔(Charles Gore)指出:

> 不正确的基督观念与不正确的人性观念紧紧相连。聂斯脱利派的基督观念……认为,基督是人都可以达到的一个榜样;如果一个人足够圣洁,他就可以进入与上帝的神奇联合;但是基督与我们一样也是人,他也不能超出人性的局限,只能从外部来影响人。只有人可以通过来自外部的光辉榜样得救,而不是通过其他的方式得救,耶稣才能成为人的救赎者……聂斯脱利派观念中的基督适合于做帕拉纠主义者的救主。

新约的作者们——特别是保罗——认为,由于耶稣基督的生、死和复活,人们才有可能获得与过去不同的新样式的存在;这种存在是通过信而得到的。在前面章节,我们已经讨论了新约的观点:耶稣是人得救的根源。信徒一旦认识到了这个救恩,就会变得越来越像耶稣。

以上是我们对新约材料的一个简短考察。它清楚地说明,耶稣对基督徒具有极为重要的意义。现在,我们转向讨论新约之后的基督教传统关于耶稣身份和意义这个新约主题的发展。

思　考　题

1. 福音书的作者们(特别是马太)为什么一定要证实耶稣是“弥赛亚”？

2. 称耶稣为“主”，意味着什么？

3. 为什么不能把基督教对耶稣的理解概括为耶稣是一个“优秀的宗教教师”？

4. 十字架对基督徒为什么如此重要？

5. 卡尔·巴特为什么认为耶稣具有如此重要的意义？

第六章　耶稣的意义:基督教传统

在前一章,我们已经讨论了新约所阐述的耶稣的重要性。在基督徒眼中,尽可能准确、充分地说明耶稣对于人类的意义,是一件非常重要的事。因而,基督教传统中出现了解释和捍卫耶稣身份和意义的许多思想,其中一些已成为经典。下面我们就来探讨关于耶稣身份的一些经典思想。在基督教思想中,读者会遇到许多重要的专业术语,我们会对其一一进行解释。

基督论中所使用的哲学概念

在耶稣的生平、受死和复活中,早期基督徒遇到了许多令人非常激动的不寻常事件。所以,他们不得不采用一整套的意象、术语和概念来记述这些事。他们对耶稣的印象和感受实在太丰富、太深刻,难以找到某个单一的词汇进行概括,他们被迫使用了一整套的术语来说明耶稣的不同侧面。多个侧面加在一起,构成了一幅关于基督的完整图画。

有时,早期基督徒甚至试图使用本来属于无神论的理念或概念来说明他们的思想。举例来说,约翰福音的开头部分对"道"(希腊词为 *Logos*,通常译为"逻各斯")进行了特别的强调。人们通常认为,这是想要说明耶稣在基督徒所理解的世界中所处的地位相当于"逻各斯"在世俗希腊哲学中所处的地位。这并不是说,因为早期基督徒偶尔读了一点斯多亚哲学书籍,于是构想出了他们对耶稣的意义的理解;而是说,他们注意到了二者的类似之处,并且看到,可以用"逻各斯"来更好地表达他们已经知道的东西。这也在一定程度上使有文化的希腊听众可以更容易地理解基督教。在基督教传统的早期阶段,我们甚至发现,为了使教会之外的人们既能够理解福音又可以接受福音,早期信徒做出了一些重要决定。因此,他们讲述福音时,使用了一些既有助于表达福音的核心主题,又便于非信徒理解福音的

思想和概念。因此，教父时期的基督教作家使用其希腊读者可以理解的一些类比和概念来表达他们对耶稣的身份和意义的理解。

保罗的“亚略巴古布道”（徒 17:16—34）是新约中提供的一个精彩例证。这是保罗在雅典的亚略巴古（或“战神山”）向哲学家们所做的布道。保罗使用了听众已经熟悉的思想和术语，以使他们能够听懂福音。路加所写的福音书是这个方面的又一例证。路加福音显然是写给包括非犹太人（通常称为“外邦人”）在内的一些人。对于这些读者而言，“弥赛亚”这个词几乎不知所云，他们难以理解这个词的意义和精妙涵义。然而，“救主”、“救赎者”之类的词汇已经为希腊的许多宗教所使用。路加使用了这些词，并且总是以严格的基督教方式来理解这些词的含义。这样，路加就以其读者可以理解的方式表达了耶稣基督的意义。路加这样做，绝不是在虚构耶稣的意义，也不是把异教的背景强加给耶稣。他只是在使用能在其读者中产生回应的词语和概念来充分说明耶稣的意义。路加以这种方式为异教读者开了一扇门，使他们能够认识到，他们的宗教盼望只能成就在耶稣基督身上。

这些基督教作家所做的，就是表达他们已经知道的东西，表达已经存在并且是正确的东西。之所以用新的不同方式来表达，是为了使信息得以广泛传播。确实，在那个时期，基督教易如反掌地克服了各种文化障碍。这是一个令人惊奇的见证。它见证着早期基督徒试图用犹太教背景以外的人可以理解的方式来表达他们的信仰所取得的成果。

教父们的作品中，则经常使用来源于当时希腊哲学的概念。他们认为，“逻各斯”这个概念（上文已提到）非常重要，可以使了解哲学的世俗听众深入地理解耶稣的意义。在 13 世纪的巴黎，亚里士多德主义的思想曾被以同样的方式使用过。同样地，黑格尔主义在 19 世纪的德国、存在主义的思想在 20 世纪 60 年代的北美洲都曾被这样使用过。使用这些思想的原则是相同的，即，以流行文化可以理解的方式来解释基督教对耶稣的理解。

一些讨论基督教神学的著作严格地区分了“基督其人”（或“基督论”）与“基督的作为”（或“救赎论”，源自于希腊词 *soteria*，意思是

“拯救”)。尽管这些区分在某些方面具有一定价值,但是人们逐渐地认识到,这种区分没有必要。因为人们越来越清楚地认识到,通常所谓**功能论**的基督论与**本体论**的基督论具有十分密切的关系。(功能论的基督论讨论的是耶稣的作用或作为,本体论的基督论讨论的是耶稣其人或他的身份。)在这里,基督论与救赎论被视为同一个硬币的两面,而不是思想中的两个领域。

第一节 耶稣其人

我们前面已经讲到(见 111—127 页),耶稣基督对于基督教具有根本性的重要意义,在新约中尤其如此。在一般意义上,尽管可以将“神学”定义为“对有关上帝之事的讨论”,但“基督教神学”却将耶稣放在核心地位。让我们一起来回想一下前面已经讲过的在基督教思想中耶稣的三方面重要作用(见 119—127 页),这样也许可以对耶稣所起作用的性质做出最好的理解。接下来,我们一起来探讨教父时期关于耶稣的身份的主要争论,这些争论催化了基督教会在卡尔西顿会议(公元 451 年)上对耶稣身份的明确声明。

教父时期在关于耶稣其人的教义上花费了相当多的精力。这一时期作家的主要任务是形成统一的基督论框架。这需要将新约中基督论方面的许多线索、陈述、比喻和模型搜集在一起进行整合。我们在前文已经讨论了新约中一些基督论的内容。事实证明,这个任务是错综复杂的。鉴于这个问题对基督教神学的重要性,下面我们就来梳理一下基督论发展的几个主要阶段。

早期的基督论异端

基督论的早期发展阶段主要关注的是耶稣的神性问题。大多早期教父对于耶稣具有人性没有任何怀疑。需要解释的是耶稣如何不同于人类的其他成员,而不是同耶稣与其他人的相似性。

两种早期观点很快就被认为是异端而遭到了否定。**伊便尼派**(Ebionitism)认为,耶稣只是一个普通人,是马利亚和约瑟的儿子。这种观念受到一个犹太教派的支持,该教派在基督教时代的头几个

世纪十分流行。这种简化的基督论被其反对者看作是完全错误的，很快就被人们遗忘了。另外一种更重要的异端与这种观点直接对立，后来被称为**幻影说**（Docetism）。Docetism 一词源于希腊词 *dokeim*（意思是“似乎”或“看来”）。幻影说最好被看作是一种神学倾向而不是一种明确的神学立场。幻影说认为，基督完完全全是神，他的人性不过是表面现象。因此，基督的受难被看作是表面上的而不是真实的。幻影说对公元 2 世纪的诺斯替派具有特殊的吸引力，当时幻影说达到了顶峰。尽管如此，在公元 2 世纪，其他观点也正在形成，并且最终淹没了幻影说这种神学趋势。查士丁的观点就是这些观点中极具代表性的一个，通常称为“逻各斯基督论”。

逻各斯基督论

殉道者查士丁是公元 2 世纪最重要的护教者之一。查斯丁特别关注的是证明基督教信仰同时完成了古典希腊哲学和犹太教的思想。特别引人注意的是查士丁提出的逻各斯基督论，它利用当时流行于斯多亚哲学和中期柏拉图主义之中的“逻各斯”这一理念来护教。当时，“逻各斯”（一个希腊词，通常译为“道”，例如在约翰福音 1：14 中）被人们认为是人类所有知识的最终来源。基督教信徒和世俗哲学家所知道的是同一个逻各斯。但是，世俗哲学家只认识到了逻各斯的一部分内容，而基督教则完全认识了逻各斯，因为逻各斯在基督里将自己显明了。查士丁承认，赫拉克利特和苏格拉底等一些前基督教的世俗哲学家也按着逻各斯在世界中所显明的内容认识到了部分真理。然而，将逻各斯基督论发展到极至的却是奥利金。需要说明的是，奥利金的基督论非常复杂，对它的解释有些地方可能会产生许多问题。以下是我们对他的观点的一个简要概括。奥利金认为，在耶稣的肉身中，基督的人的灵魂与逻各斯合而为一。由于这一亲密的联合，基督的人的灵魂逐渐分享了逻各斯的特性。奥利金使用了一个人们经常引用的类比来说明他的思想：

> 在一段连续的时间内将一块铁放在火里，这块铁就会通过它的孔和纹吸收火的热量。如果火持续不断地燃烧下去，

> 而不将铁块移走,那么铁块就会完全变成火的一部分……同样地,被持续不断地放在逻各斯、智慧和上帝里面的人的灵魂,其感知和理解就会完全与上帝的感知和理解一样。

但是,奥利金强调逻各斯从属于父神。尽管逻各斯与父神都是永恒的,但逻各斯服从于父神。

上面我们已经谈到,查士丁认为,尽管只是了解一些局部,但每一个人都可以对逻各斯有所了解。只有在基督里,逻各斯才被完全揭示出来。在包括奥利金在内的当时其他神学家的作品中也可以找到类似的观点。奥利金以照明来类比启示,把上帝的启示行为比喻成被"上帝的光线"照亮,而"上帝的光线"则来源于"上帝的逻各斯这个发光体"。奥利金认为,在基督教信仰之外也可以找到真理和拯救。

阿里乌争论

对于基督教形成关于耶稣身份的确定陈述,阿里乌争论具有特殊的重要性。阿里乌争论爆发于公元4世纪,争论的焦点是阿里乌(Arius)的教训。他的教训仍然是古典基督论发展过程中的一个里程碑,所以需要进行细致一点的探讨。阿里乌强调上帝的自足性。他认为,所有受造物的惟一来源是上帝;如果不是最终来源于上帝,任何事物都不会存在。许多评论家提出,这种上帝观更多的属于希腊哲学而不是基督教神学,它明确提出了圣父与圣子的关系问题。阿塔那修是阿里乌的批评者,他把阿里乌的观点归纳为如下内容:

> 上帝并非一直是一位父。有一段时期上帝只是他自己,还没有成为一位父;它只是在后来成为了一位父。圣子也并非一直存在。任何受造物的被造都没有通过任何东西……所以说,上帝的逻各斯是没有通过任何东西而创造的。在他被创造之前,它是不存在的。它的存在也有一个时间上的起始点。

这些陈述相当重要，它把我们带到了阿里乌主义的核心。下面所讨论的阿里乌的观点具有特殊的重要性。

阿里乌认为，圣父的存在先于圣子。“曾经有一段时期圣子并不存在”，这是他的一个战斗口号。这个明确的论断认为圣父与圣子处于不同的等级，与他所严格坚持的圣子是受造物这一观点相一致。在他看来，只有圣父才是“非受造物”；与其他受造物一样，圣子也来源于圣父这个惟一的源头。阿里乌小心翼翼地强调，圣子与人类等其他受造物所处的等级不同。在对这种区别的性质进行说明时，阿里乌遭遇到一些困难。他争论说，圣子是“一个完全的受造物，但与人和其他的受造物都不同；圣子是一个受生的(begotten)存在，但与人和其他受生的存在都不同。”这似乎是说圣子的地位高于其他受造物，同时却与其他受造物具有同样的本质，都具有受造与受生的性质。

阿里乌认为，上帝的不可知性也是圣父与圣子的一个重要区别。阿里乌强调，上帝具有绝对的超越性和不可知性。任何受造物都不能了解上帝。然而，正如上文所指出的，阿里乌认为圣子虽然也是受造物，但其地位高于所有其他受造物。至此，阿里乌逼近了其逻辑的终点：圣子不能认识上帝。“有开端的绝不能理解或抓住没有开端的。”这个重要的论断建立在他对圣父与圣子的绝然区别之上，后者不能独立地认识前者，这是两者之间的鸿沟。因为圣子与所有其他受造物是相同的，所以如果要完成上帝赋予他的任何任务，都必须依赖上帝的恩典。正是诸如此类的思想使阿里乌的批评者们认为，在启示与拯救层面上，圣子与其他受造物处于完全相同的地位。

许多圣经段落似乎都在暗示圣子绝不只是受造物，这又如何解释呢？阿里乌的反对者可以很容易地找出许多圣经段落，都指向圣父与圣子的合一。显然，第四部福音书对于解决这个争论具有重要意义。以当时对这个问题的争论为基础，约翰福音3:35，10:30，12:27，14:10，17:3和17:11对这个问题进行了频繁的讨论。对于这些经文，阿里乌做出了重要的回应。他认为，“儿子身份”这一措辞具有多样化的特征和隐喻的性质；称耶稣为“子”是一种尊称，不是严密的神学措辞；虽然圣经称耶稣基督为“子”，但是，这种隐喻性的表达方

式服从于一个支配性的原则：上帝在本质上完全不同于包括圣子在内的所有受造物。

阿里乌主义的基本观点可以概括如下：圣子是受造物，与其他的受造物一样源于上帝的意志。因此，"子"这个措辞是一种隐喻，是为强调圣子在受造物中的地位而使用的一种敬语，并不意味着圣父与圣子是同一实体或地位相同。

阿塔那修无暇讨论阿里乌的这种细微区别。如果说圣子是受造物，那么他就是与包括人在内的其他任何受造物一样的受造物。无论如何都不会存在另外一种受造性。阿塔那修认为，圣子是受造的这一断言产生了两个决定性的后果，每一个都对阿里乌主义具有否定意义。

首先，阿塔那修指出，惟有上帝才能拯救人类。上帝，惟有上帝，才能打破罪的权势，才能给我们永恒的生命。受造物的本质特征就是需要被救赎，任何受造物都不能拯救另一个受造物。只有造物主才能拯救受造物。强调了惟有上帝能够拯救人类之后，阿塔那修将他的逻辑转向了阿里乌派难以回答的问题。新约和基督教的敬拜传统都把耶稣视为救世主。但是，正如阿塔那修所强调的，惟有上帝才能拯救世人。那么，对此我们应该如何理解呢？

阿塔那修争论说，接受耶稣为道成肉身的上帝，这是惟一的结论。阿塔那修的论证逻辑经常采取如下形式：

1. 任何受造物都不能拯救另一个受造物。
2. 阿里乌认为，耶稣基督是受造物。
3. 因此，按照阿里乌的看法，耶稣基督不能救赎人类。

有时候，阿塔那修会使用另外一个形式略为不同的论证。这个论证的依据是圣经中和基督教敬拜传统中的陈述。基督徒敬拜的方式对于其思维方式具有重要作用。

1. 惟有上帝能够拯救人类。
2. 耶稣基督拯救了人类。

3．因此，耶稣基督是上帝。

阿塔那修认为，救恩之中包含着上帝的干预。他引申了约翰福音1：14的意义。他指出，“道成了肉身”的意思就是上帝为了改变人类的处境而进入我们人类的处境。

阿塔那修所阐述的第二个观点是，基督徒崇拜耶稣基督并向耶稣基督祈祷。研究基督徒的敬拜和祷告对于基督教神学的重要性，这是一个极好的案例。公元4世纪时，向基督祈祷和崇拜基督是公众礼拜的普遍特征。阿塔那修提出，如果耶稣基督是被造物，那么崇拜一个受造物而不崇拜上帝就是基督徒的罪，换句话说，他们已经坠入了偶像崇拜。阿塔那修强调，除了上帝自己，基督徒被禁止崇拜任何人或任何物。因此，他提出，阿里乌使基督徒的祷告和崇拜失去了任何意义，这似乎是一种罪。阿塔那修争辩说，基督徒崇拜耶稣基督是正确的，因为这样做就是按照其所是来承认耶稣基督，就是承认耶稣基督是道成肉身的上帝。

为了保持教会的团结，必须解决阿里乌争论。争论逐渐集中到可能适合于描述圣父与圣子关系的两个术语。一个是 *homoiousios*（希腊词），意思是“相似实体的”或“相似存在的”，许多人视之为一个明智的折衷办法。这个词既坚持了圣父与圣子的相似性，又不要求对圣父与圣子关系的精确性质进行任何深入的思考。但是，意思与之对立的另外一个词最终占了上风，这就是 *homoousios*（希腊词），意思是“同一实体的”或“同一存在的”。与前一个词虽然只有一个字母之差，但是它所表达的却是对父子与圣子关系的一种迥然不同的理解。

卡尔西顿定义

公元381年制定的尼西亚信经（Nicene Creed），或者更加准确地应称之为尼西亚—君士坦丁堡信经，宣告基督与圣父是“同一实体”，从而结束了阿里乌争论。从此，新教、天主教、东正教等所有主流基督教会都将这一论断视为正统基督论的基准。

学习板块 21

卡尔西顿公会议对耶稣身份的定义(公元 451 年)

卡尔西顿公会议规定了对耶稣基督的人性与神性关系的一种理解,已经成为东西方基督教会一致认可的正统。请注意,对于基督既是真正的神又是真正的人,卡尔西顿公会议给予了坚定不移的肯定,但对于两者的关系却并未进行严格规定。换句话说,只要坚持这个本质性的基督论观念,许多基督论模型都是合法的。卡尔西顿信经规定:

> 我们跟随圣教父,同心合意教人宣认同一位子,我们的主耶稣基督,是神性完全人性亦完全者;
>
> 他真是上帝,也真是人,具有理性的灵魂,也具有身体;
>
> 按神性说,他与父同体,按人性说,他与我们同体,在凡事上与我们一样,只是没有罪(来 4:15);
>
> 按神性说,在万世之先,为父所生,按人性说,在挽近时日,为求拯救我们,由上帝之母,童女马利亚所生;
>
> 是同一基督,是子,是主,是独生的,具有二性,不相混乱,不相交换,不能分开,不能离散;
>
> 二性的区别不因联合而消失,各性的特点反得以保存,会合于一个位格,一个实质之内,而并非分离成为两个位格,却是同一位子,独生的,道上帝,主耶稣基督;
>
> 正如众先知论到他自始所宣讲的,主耶稣基督自己所教训我们的,诸圣教父的信经所传给我们的。

因此,正统的基督教立场被概括为"二性教义",就是说,耶稣既

是完全的神又是完全的人。卡尔西顿公会议(the Council of chalcedon)明确陈述了这一观点,为正统基督论制定了一个支配性的准则。从此,这一准则被正统基督教神学奉为圭臬。这个准则可以概括如下:只要承认耶稣基督既是真正的神又是真正的人,严格的表达或阐述方式并不具有根本的重要性。牛津的教父学学者怀尔斯(Maurice Wiles,著有《基督教信条的形成》,剑桥:剑桥大学出版社,1967年,第106页)将卡尔西顿公会议的目的概括如下:

> 一个信念是,救主必须是完全的神;另一个信念是,没有担当就没有救治。或者用另一种方式把这两个信念表达为:救恩的来源必须是上帝;而进行拯救的地点必须是人类。显然,这两个原则经常处于紧张之中。卡尔西顿会议试图解决这个张力,或者更确切地说,同意与这个张力和谐共处。确实,在同样的强度上同时接受这两个原则就是接受了卡尔西顿式的信仰,早期教会正是这样做的。

这些思想在最初五个世纪的基督徒对新约的思考中早已存在,卡尔西顿信经不过是将之明确陈述出来而已。在基督面前,我们看到的就是上帝自己,这就是卡尔西顿信经所定义的思想,这也是我们认识的起点。这只是出发点,而不是终点。但是,如果要得到可靠的结果,我们就必须确定出发点。卡尔西顿声明已经确定了这个出发点。尽管其有些夸张的用语和已经过时的表达方式可能使我们在理解上遇到一些困难,但是,它所阐述的基本思想是清楚、有决定意义的,是对新约所见证的耶稣基督的正确说明。

卡尔西顿公会议满足于只是再次肯定基督的"二性",而没有附加一个有约束力的解释,这样做是明智的。每个时代的解释都有所不同,因时因地而异。在公元2世纪的亚历山大,道成肉身的教义用柏拉图主义进行解释;而在13世纪的巴黎,这一教义用亚里士多德主义进行解释;在19世纪的柏林,则用黑格尔主义进行解释。每一次都是运用当时流行的哲学体系来阐释教义的某些方面。但是,一个一个的哲学体系无情地淹没在时间长河之中,而道成肉身的教义

则永葆青春。上帝曾经进入人类的存在，使我们人类的光景有了改变的可能，这就是道成肉身教义所表达的真理。无论用任何附加性的观念和概念来解释，这个真理都是永恒不变的。因此，基督教从来没有也永远不会成为任何一种哲学的婢女。

卡尔西顿信经并没有采用任何一种哲学体系或世界观。这些哲学体系在几个世纪之内也许就会被人们认为是过时的东西而遭到抛弃，而且可能会使教会在未来陷入困窘。相反地，它努力地去捍卫一个至关重要的事实。这个事实在任何一个特定的历史时期都可以用合理的哲学思想或概念进行解释，只要这种解释没有偏离或者否认这个事实的内容。结果，在基督教历史中，在面对不同的听众捍卫和解释道成肉身这个基督教的核心教义时，基督教神学家和护教者们一直享受着相当大程度的自由。

在对卡尔西顿信经的最后分析中，必须认识到，对耶稣基督其人及其作为的任何解释都是不充分的。卡尔西顿信经只是非常明确地陈述了一个需要进行解释和说明的本质性事实：耶稣确实既是神又是人。为了绝对清楚地阐明这个事实，卡尔西顿会议使用了 *homoousios* 这个希腊词。它在英语中通常用“同一实体”或“同一存在”来翻译。这个词在圣经中并没用出现（这在当时引起了一些忧虑）。但是，人们普遍认为这个词表达了圣经中的一些核心思想。

另外，我们还应该注意到，卡尔西顿公会议的决定既确定了基督的二性，同时也接受了对这二性关系的众多解释。这反映了当时的形势。当时，对于如何以最可靠的方式来陈述“基督的二性”，教会中存在着相当多的不同意见。卡尔西顿公会议被迫采取了一种现实的处理方式，对所能发现的所有共识都予以重视。当时已经形成的共识是：基督同时是神也是人；对于基督的神性与人性是如何的相互关联，并未形成共识。

还有一种重要的少数派观点，也是我们必须注意的。卡尔西顿信经并没有在所有的基督教教会中自始至终地建立起一致意见。在6世纪时出现了一种少数派观点，现在通常称为**基督一性论**（Monophysitism）。从字面上就可以看出，这种观点认为基督“只有一种性质”（在希腊语中，*monos* 的意思是“只有一种”，*physis* 的意思是“性

质”)。这种观点非常复杂，超出了本书的范围。读者应该注意的是，地中海东岸的大多数教会现在仍恪守这种观点，包括科普特、亚美尼亚、叙利亚和阿比西尼亚教会。

第二节　耶稣的作为

使徒信经强调，耶稣确实曾经是历史上的一个人，他活过，也死过。耶稣是公元1世纪的犹太人，生活在巴基斯坦的提比留·凯撒统治的地区，在本丢·彼拉多手下被钉死在十字架上。罗马历史学家塔西佗写到，基督徒这一称呼来源于“在提比留统治地区的总督本丢·彼多拉手下被处死的那位基督”。耶稣确实曾经作为一个人在历史上存在过，也确实曾被钉在十字架上。这是基督教信仰的前提。然而，基督教信仰最强调的并不是耶稣确实存在过并曾被钉死在十字架上这些**纯粹的事实**。正如我们已经看到的，对耶稣的生平和死亡的**解释**在基督教信仰中占据至关重要的地位。在下面部分，我们就专门来探讨基督教对基督之死的解释，这些解释有时被称为“赎罪论”。

在此之前，我们先来看一看使徒信经中用来指称耶稣之死的句子：耶稣“降在阴间”。这是对希腊原文的传统译法，其更恰当的翻译是“降在死人所在的地点”。这句话是什么意思呢？在新约作者们看来，基督并非“从死里”复活(“死”是一个抽象的概念)，而是“从死人里复活”(徒2:24；罗1:4；西2:12)。其希腊词的字面意思是“从那些已经死去的人中出来”。也就是说，耶稣分享了所有已死之人的命运。在此处，我们再一次遇到了这一观点：耶稣确实曾经是与我们一样的人。在这一点上，他的神性并没有损害他的人性。作为道成肉身的上帝，他并非没有尝到死亡的滋味。他不是看起来好像死了，他确实真的曾经死了，并且真的曾与那些在他之前死去的人们呆在一起。这是一个特别重要的陈述。因为我们知道，在早期教会中曾有人将耶稣的受难和死亡解释成是表面上的，而不是真实的。

学习板块 22

安提阿的伊格那修论幻影说

伊格那修(Ignatius)在他殉难之前几年,大约是公元107年,给住在特拉里亚(Trallia)的基督徒写了一封信。这是对早期形式的幻影派异端的一个重要见证。这个异端宣称,基督并没有真正受难,他的受难只是一种表象,所以说基督并不是真正的人。伊格那修在这封信中断言,基督确实是真正的人,无论在性质上还是在表象上都是如此。请注意,伊格那修在这里坚定地主张,耶稣完全的人性并没有对耶稣的神性造成任何损害。他写道:

> 所以,除了耶稣基督,任何人的话你都不要听。耶稣基督是大卫的后裔,马利亚的孩子。他确实是生成的,也吃也喝,确实曾在本丢·彼拉多手下被处死刑,确实被钉在十字架上,确实死了,他原本在天上,来到人间,被下到阴间,并且确实从死人中复活了。叫他复活的,正是父神。父神会在耶稣基督里同样地叫我们从死里活过来。我们信耶稣基督,离开他我们就没有真正的生命。但是那些不敬虔的人即不信耶稣的人——他们自己不过是表象——认为耶稣基督的受难仅仅是表象。如果真是那样,我为何要受捆锁?

现在,让我们继续思考基督教所理解的耶稣的重要性的第二个主要方面。“耶稣的作为”这一教义的核心是拯救。基督教信仰认为,耶稣在十字架上的死对于拯救世界具有极其重要的意义。所以,我们必须来探讨一下基督教对拯救的根据和性质的理解。在基督徒看来,人获救的根据就是耶稣基督的死和复活。

新约肯定了基督拯救之死的必要性和惟一性,基督教作家们继

续坚持了这一观点。这些对于基督的十字架和复活的意义的讨论，可以分为四个主要的支配性主题或形象。必须强调的是，它们不是相互排斥的。如果我们发现一些基督教作家将不只一个种类的思想成分整合在一起，这毫不奇怪。确实，大多数作家讨论这一主题的思想都不能简化成或限定在某一单一的种类，而同时又不对其思想造成严重的歪曲。

十字架是献祭

根据旧约的意象和期待，新约把基督在十字架上的死作为一种献祭。这种认知与希伯来书具有特殊的关系。这种思想认为，基督的献祭提供了有效的、完美的祭，能够成就旧约暗示却不能实现的祭。保罗专门使用了希腊词“挽回祭（*hilasterion*）”（罗 3:25），将基督的死解释为一种献祭。

后来的基督教传统发展了这种思想。例如，奥古斯丁接过祭物这个意象，说基督“做了赎罪祭，将自己献在十字架上，受难，死亡，做了完全燃烧的祭”；为了使人类恢复与上帝的关系，这位中保必须献上自己；如果没有这个祭，人与上帝的关系就不可能恢复。

基督在十字架上所献的祭与“基督的三个职分”之一密切相关。在 16 世纪中叶出现的类型学看来，基督的作为可以用三种“职分”来概括：先知（宣布上帝的旨意）、祭司（献赎罪祭）、君王（统治他的子民）。在 16 世纪晚期和 17 世纪，新教徒普遍接受了这种分类。从而，基督的死是一种献祭这一思想在新教救赎论中占据了至关重要的地位。

但是，“祭物”（sacrifice）这个词的含义自启蒙运动以来发生了微妙改变，其比喻引申义渐渐地掩盖了其原义。这个词的原义是指在宗教仪式中献上宰杀的动物作为祭品，是一种特殊的宗教行为。但是这个词渐渐地用来指某个人的英勇或不惜代价的行为，特别是指献出生命，而且不再带有任何超越性的含义或期待。

自 1945 年以来，词比喻义的使用频率明显减少，特别是在德语神学中。其直接原因极可能是这个词在世俗背景中，特别是在民族危机形势下，发生了修辞上的改变。在世俗背景中，牺牲的比喻经常

堕落成仅仅是贩卖口号。人们普遍认为,这已经污染和损害了“牺牲”这个词和这个观念。第一次世界大战期间,英语世界中曾频繁地使用了诸如“他为君主和国家牺牲了自己的妻子”之类的措辞。20世纪30年代后期,阿道夫·希特勒使用了“牺牲”的比喻义来说明人们为德意志民族的复兴经历经济艰难、丧失公民自由是正当的。这些用法使这个词在基督教的教导和布道中实际上再难以使用,因为人们听到这个词就会产生消极的联想。然而,在现代罗马天主教的圣礼神学中,这个思想仍然十分重要。他们仍然将圣餐礼中所用的饼和葡萄酒视为一种祭物,并在这个意象中发现丰富的神学含义。

十字架是胜利

通过他的十字架和复活(参见98—108页),基督战胜了罪恶、死亡和魔鬼撒旦。新约和早期教会对于这一点给予了相当多的强调。一直到启蒙运动时,胜利这一主题在西方基督教神学传统中一直非常重要,经常与庆祝复活节的礼拜仪式联系在一起。“基督是得胜者”这一思想综合了许多主题,其核心的思想是对罪恶和压迫势力的决定性胜利。

事实证明,战胜魔鬼的耶稣这一胜利形象对大众具有巨大的吸引力。中世纪的耶稣“征服地狱”的思想就是一个证明。这一思想认为,基督死在十字架上之后,降到地狱,打碎了地狱的大门,为的是使被捆锁的灵魂得到自由。

这种思想的根据(必须说明的是,这个根据相当单薄)是彼得前书3:8—22,其中说基督“曾去传道给那些在监狱里的灵听”。有一首赞美诗,名叫“新耶路撒冷的合唱”,作者是富尔贝尔(Fulbert of Chartres)。其中的两节接过了基督是“犹大支派中的狮子”(启5:5)打败了撒旦即蛇(创3:15)这一主题:

> 因为犹大支派中的狮子砸碎了他的锁链,
> 打碎了蛇的头;
> 并且大声呼喊,找遍了地狱的每个角落,
> 去唤醒被捆绑的死人。

按照他的命令，
地狱的最深处也吐出它的死人；
耶稣走在前面，
他救出来的人们紧紧追随他的脚踪。

类似的思想也可以在14世纪的英国神秘剧中找到。其中对“砸碎地狱”做出了这样的描述：“基督死时，他的灵急匆匆地下到地狱。他立即踩碎了地狱坚固的大门，这绝不能阻拦他……他用绳紧紧地把撒旦永远捆住，直到世界的末日。他把亚当、夏娃和所有爱他的人带领出了地狱……放在乐园里。”

现代读者所熟悉的、对这个强大意象最著名的描写，也许可以在刘易斯(C. S. Lewis)的著作《狮子、巫婆和衣柜》中找到，这是最杰出的宗教寓言故事。这本书讲述的是纳尼亚(Narnia)的故事。纳尼亚是一个地方，四个小孩在一个旧衣柜里翻东西时偶然发现了它。在这本书中，我们可以遇到白巫婆，她使纳尼亚这个地方终年覆盖于寒冷的白雪之中。继续读下去，我们就会知道，她对纳尼亚的统治不是合法的，是暗中进行的。这个地方的真正统治者并不在场。他不在时，白巫婆对这个地方实行奴化统治。白巫婆的城堡在寒冬中耸立在纳尼亚的中央。在城堡中，纳尼亚的许多居民已经被变成了石像，被囚禁在城堡之中。

随着故事情节的展开，我们发现这个地方的合法统治者阿斯兰(Aslan)，是一头狮子。当阿斯兰走进纳尼亚时，春天就取代了冬天，积雪开始融化。白巫婆知道，她的权势正在消失。在这本书的第十四章，刘易斯描写了阿斯兰的屠杀，这也许是儿童故事中最凶残的情节，是以前的儿童故事中所找不到的。黑暗和压迫势力似乎已经取得了恐怖的胜利，但是其胜利中孕育着失败。阿斯兰主动地向恶势力投降，允许他们以最坏的方式对待自己。通过这样做，解除了他们的武装。

这是“砸碎地狱”的现代版本，在第十六章中，刘易斯生动地描写了犹大支派中的狮子阿斯兰如何挣脱了锁链、闯进城堡、向石像吹

气、使他们重获生命，然后阿斯兰带领被解救的人们走出已经粉碎的大门，这里曾经是自由的坟墓。地狱已经被征服，地狱已经被掠夺，地狱里的人们已经从捆绑中得到了释放。

十字架与宽恕

第三种思路以基督之死的思想为中心。基督之死是上帝可以饶恕罪的根据。人们通常将这种观点与11世纪作家坎特伯雷的安瑟伦(Anselm)联系起来。安瑟伦强调上帝是公义的，上帝救赎人类的方式与上帝的公义属性是完全一致的。在其分析中，他既强调了上帝的儿子道成肉身的必要性，也强调了他的死和复活具有拯救的大能。他的复杂论说可以概括如下：

1. 上帝创造人类时，人本来处于义的状态，上帝的目的是带领人类进入永恒幸福的状态。

2. 永恒幸福的状态取决于人类对上帝的顺从。但是，因为罪，人类没有达到必要的顺从，似乎使上帝造人的目的受挫。

3. 因为上帝的目的是不能被挫败的，所以一定会有某些方法来补救这种处境。然而，只有使罪得到**补偿**，这种处境才能改变。也就是说，必须采取某种行动，人类的罪所造成的冒犯才能除净。

4. 但是，人类没有能力提供这个必要的补偿。人类不具备必要的资源。而上帝拥有这种资源，可以提供这个必要的满足。

5. 所以，只有“神一人”才既具有**能力**(作为神)也具有**义务**(作为人)来付出必要的补偿。所以，上帝进入了人的肉身，为的是可以做出必要的补偿，救赎人类。

后来的作家吸收了安瑟伦的思想，并将法律的一般原则作为其更加坚固的基础。特别是16世纪的人们认识到了人法的重要性，将人法看作是上帝饶恕人类的罪的一个合适的模型。当时，人们主要使用三个模型来理解人类的罪得赦免与基督之死的关系。

1. **代表**。这种思想模式认为，基督是人类的立约代表。凭着

信,信徒进入了上帝与人类所立的约。因为这个约,信徒就可以得到基督通过十字架所成就的一切。就像上帝曾与他的子民以色列人立约一样,上帝与他的教会也立了一个约。基督是他的立约民的代表。由于基督在十字架上的顺从,为他的立约民赢得了利益,因为基督代表着他的子民。凭着信,每个人都可以进入这个约,因而分享其所有益处,即基督通过十字架和复活所得到的益处,包括我们的罪得到完全和无偿的赦免。

2. **分享**。因为信心,信徒分享着复活的基督。用保罗著名的话来表达,就是,信徒们是"在基督里"。他们被携到基督里面,共享着基督的复活生命。因此,他们也分享着基督通过他在十字架上的顺从而获得的益处。其中的一个益处就是罪得赦免,信徒们因为信而享有这一益处。因此,分享基督,罪就得到饶恕,就分享了基督的义。这种思想是路德和加尔文的救赎论的核心。路德关于基督与信徒的婚姻的比喻清楚地说明了这一点。

3. **代替**。这种模式将基督看作是一位替代者,他代替我们上了十字架。因为罪,罪人应该被钉十字架。基督代替我们上了十字架。上帝允许基督代替我们,允许我们的罪归在基督身上,这样,基督的义(由于十字架上的顺从而获得)才能成为我们的义。

学习板块 23

乔治·赫伯特论基督的死与救赎

"救赎"一诗选自著名英国诗人赫伯特(George Herbert)的诗集《圣殿》。该诗大约作于1633年,诗中诗人探讨了"救赎"一词的相关含义。诗人援引旧约"赎地"的观念,提出基督之死作为赎价的观念;由于基督付出了死的代价,上帝可以合法地占据那块宝贵的土地。赫伯特一方面探究了十字架的羞辱和降卑,另一方面也将救赎的法律和经济的维度表达出来。

续

救赎

久为租赁苦——我主富有，
　　我不足，定意放胆，
　　向他求告，希冀供我
小额新租约，取消旧约。

我到他天堂住所寻访
　　他们说，他近来离开
　　处理某地，那是他以高价购得
早自创世伊始，为要得为产业。

我笔直折返，知他高贵出身，
　　遂四觅于著名处所；
　　城市、剧场、花苑、园林，及宫廷：
终于听到刺耳的吵杂与讥讽

　　在盗匪与杀人犯之间：当下我看见他，
　　无保留地，"你的所求蒙允。"他说，然后死去。

现代瑞士新教神学家卡尔·巴特发展了这些思想。在其作品"代替我们被审判的审判者"中，巴特指出，我们可以看到上帝对罪施行公义的审判。十字架展现了人类的错觉，人们认为他们在审判方面是自足的、是拥有自主权的。巴特认为，创世记 3 所讲的故事浓缩地表达了人们的这种错觉："人类要做自己的审判者。"

然而，如果要改变其处境，人们就必须承认自己固有的罪。巴特认为，基督的十字架代表着一个中心，在这里正义的审判者使他对有罪的人类的审判为人所知；同时，他在这里使审判临到了自己头上。巴特是这样说的：

所发生的事情是，上帝的儿子作为一个人替我们承受了我们人类应受的公义审判，他替我们承受了审判，所以我们不再受到审判。……因为上帝愿意在他儿子身上执行他对我们的审判，执行他的控诉、定罪和毁灭，这些都发生在他的儿子这个人身上……上帝为什么成为了一个人？上帝这样做，目的是为我们这些罪人做成、完成和成就这些事；他这样做，目的是使我们与他的关系可以恢复，为的是让我们悔改并且皈依他。

十字架与爱

十字架表明上帝对人类的爱，这是新约所理解的十字架的意义的一个重要方面。

学习板块 24

新约中陈述在耶稣里的上帝之爱

“上帝爱世人，甚至将他的独生子赐给他们，叫一切信他的，不至灭亡，反得永生”（约 3:16）

“惟有基督在我们还作罪人的时候为我们死，上帝的爱就在此向我们显明了”（罗 5:8）

“我已经与基督同钉十字架，现在活着的不再是我，乃是基督在我里面活着；并且我如今在肉身活着，是因信上帝的儿子而活，他是爱我，为我舍己”（加 2:20）

教父时期有许多作家都强调，基督传教活动的动机之一就是“显明上帝对我们的爱”，希坡的奥古斯丁只是其中一位。中世纪时，同

样强调这一观点的最重要作家，也许就是阿伯拉尔(Peter Abelard)。必须强调的是，阿伯拉尔并非如他的一些解释者所认为的那样，将十字架的意义简约为对上帝之爱的证明。十字架表明了上帝的爱，这只是阿伯拉尔救赎论的内容之一。其救赎论还包括许多内容，其中也包括基督之死是为人类的罪所献的祭这一传统思想。阿伯拉尔强调十字架对人造成的主观影响，这才是其思想的特别之处。

在阿伯拉尔看来，“道成肉身的动机和目的是，基督要用他的智慧照亮世界，激起世界对他的爱。”这里，阿伯拉尔再次陈述了关于基督道成肉身的奥古斯丁式思想。阿伯拉尔指出，基督的道成肉身向人们证明了上帝之爱的长阔高深，意在唤醒人类做出爱的回应。“上帝的独生爱子披戴上人的性质，在肉身里面，用他的话语、他的行动，亲自教导我们，乃至为我们舍命，从而用爱把我们与他连接在一起。”

十字架表明并宣告了上帝对我们的爱。在基督徒对于十字架意义的思考中，这个主题一直占据着非常重要的地位。对基督徒而言，只有在耶稣十字架的光照中，我们才能认识到上帝对我们的爱完全超出我们的所思所想。基督教传统认为，上帝(虽因我们的罪感到愤怒和悲痛)来到我们所在的地方与我们相遇。基督徒相信，耶稣就是上帝的化身，上帝成了肉身，上帝愿意承受世界的苦难、痛苦和折磨，为的是救赎这世界、更新这世界。耶稣来到这世界，并不是要将苦难消除或挪去；耶稣来到这里，是要亲自承担人类的苦难，并且通过他的临在和同情，赋予苦难以尊严和意义。在基督教思想中，这才是上帝流血和上帝之爱的真正意义。

基督教传统断言，在默想耶稣死在十字架上的情景时，我们看到的就是上帝。上帝担当了世界的痛苦。这世界本是上帝创造的，也是上帝喜爱的。这才是通过流血所实现的“上帝之爱”这句话的真正含义。就最深层的意义而言，上帝之爱就是他屈尊从天上来到我们这个已经堕落的世界，担当了世上所有的痛苦和折磨，最后在各各他上了残酷的十字架。

学习板块 25

约翰·多恩论上帝之爱

英国诗人约翰·多恩(John Donne)以他的"十四行圣诗"而闻名，他的"十四行圣诗"表达了一些最根本的基督教思想和价值观。他对上帝的思考特别引人入胜。这首诗着力表达耶稣的降生和受死所体现的爱，使人看到上帝的爱是何等的长阔高深。请特别注意诗人对耶稣自甘降卑的强调：

你愿否爱上帝，如他爱你？请细细体味，
我的心啊，这样的默想对你必有裨益：
高天上之，众天使围绕上帝的宝座，作他的仆役，
他的灵竟以你为殿，住在你心里。
圣父生至尊的圣子，
永无止息(因在他没有开始)。
他竟屈尊降纡收养你，
与他同得荣耀，共享永恒的安息；
仿佛被窃之人寻找失窃之物，
见失窃之物已被售出，他若不想失去，便需将它赎回：
于是，荣耀之子从天降临，并且被杀，
为要释放我们这些他所创造，却被撒旦掳走的儿女。
奇哉！从前，人照上帝的形象被造，
而今，上帝竟成为人的样式。

由此，根据耶稣基督的生、死和复活，基督教做出了令人吃惊的断言：尽管我们对上帝如此冷漠，但是上帝对我们却是深深地关注和关心。在上帝的眼中，我们是特别的。在广漠无边、令人惊恐的宇宙中，是上帝赋予了我们意义和价值。因为这位创造了世界、创造了我们、爱我们并且关怀我们的上帝从天上降下，上了十字架，向不信的

疑惑的世人证明了其爱是何等的长阔高深！

学习板块 26

查理·卫斯理论基督里的上帝之爱

1738年5月21日，查理·卫斯理(Charles Wesley)由于莫拉维亚弟兄波勒尔(Peter Böhler)的事工，经历了很深的悔改。一年过后，卫斯理写下了“基督里的上帝之爱”这首赞美诗，诗中表达了基督之死对于基督徒的意义。下面是这首诗的前两段，着重强调上帝之爱如何在耶稣之死中并透过耶稣之死表达出来。

救主为我流血，
我心能不诧异！
他为我而死？——使他受苦的我？
为我？——将他追赶至死的我？
惊妙的大爱！我的上帝，你何竟
为我而死？

深哉！上帝的奥秘。不朽者竟然受死！
谁能探明他奇妙的计划？
首生的撒拉弗竭力想唱出他长阔高深的爱，
也不能够。
深哉！上帝的慈爱。让万国都来尊崇他，
让天使心中不再希奇询问。

在我们对拯救的时序进行讨论的时候，最后有一个问题必须在此先提出来：对于信徒而言，得救应该被理解为是已经发生的事？还是正在发生的事？或者这件事还有一个末世论的维度，换句话说，是

否还有尚未发生的事？根据新约，对于这一问题可以给出的惟一答案就是，得救包括了过去、现在和未来三个维度。得救是一个异常复杂的观念，不仅包括将来的事件，也包括过去已经发生的事（罗 8:24；林前 15:2）和现在正在发生的事（林前 15:2）。因此，基督教所理解的得救，包括了在信徒身上已经发生了的、正在发生的和将来会发生的事。在后面讨论基督教的信经关于永生和天上的盼望时，我们会再来讨论这个问题。

至此，我们就结束了对基督教创建者的分析。显然，如果说基督教将耶稣理解为“教师”，这完全有失公允。1948 年成立的普世基督教协会（The World Council of Churches）采用如下声明作为其基础：“普世基督教协会是接受我们的主耶稣基督是上帝、是救主的教会所组成的团体。”这个基本声明认为，承认耶稣是“上帝”和“救主”是至关重要的原则。这可以看作是对基督教所理解的耶稣身份的一个精彩概括。

然而，尽管基督教是以耶稣为中心和焦点的，但它同时也肯定了其他一些思想。在下面章节，我们就来进一步探讨基督教信仰的一些基本思想。

思　考　题

1. 约翰福音称耶稣为“道”（*logos*），这意味着什么？

2. 阿里乌争论所争论的生死攸关的问题是什么？

3. 卡尔西顿公会议肯定耶稣既是神也是人，这是想要我们明白什么？

4. 如何理解耶稣的死是一种献祭？

5. 为何可以将耶稣的死和复活说成是“胜利”？

第二部分

基督教教义

在本书的第一部分，我们探讨了基督教所理解的耶稣基督的身份和意义，以及圣经的性质和重要性；圣经是我们认识耶稣的依据，也是基督教基本教义的来源。一些教义集中于耶稣本身，我们已经进行了探讨。然而，还有大量重要的教义需要探究。在本书的第二部分，我们来思考基督教信仰的另一些教义。我认为，最好从探讨基督教思想中“信经”的性质开始。

第七章　基督教的信经

本书的第二部分致力于解释基督教的基本教义。从一开始就必须说明，由于篇幅所限，本书只能对基督教教义的基本论题进行概述。如果想要充分表达基督教教义的丰富性、复杂性和应时的多样性，需要用一大本书来阐述。我期望本书所能实现的，只是复杂地形的一个草图。对于那些想要更加细致地探讨这道迷人风景的读者，本书后面列出了关于基督教神学的主要著作，以供参考。本书中，我们采用使徒信经作为研究基督教教义的基本框架。

学习板块 27

使徒信经

著名的“使徒信经”这一文献，在西方教会中被广泛地用作对基督教信仰主要观点的简洁概括。“使徒信经”起源于对想要受洗的人所要求的信仰告白，其历史沿革相当复杂。使徒信经似乎最后定型于公元 8 世纪，共有十二句话。人们惯常认为每个使徒写了一句，虽然这种看法并没有历史根据。在 20 世纪，无论是东方还是西方的教会，都广泛接受使徒信经作为共同遵守的基督教信仰陈述。在东方版本的使徒信经中，没有关于“降在阴间”和“我信圣徒相通”的陈述(此处这两句话标注在括号内)。

1. 我信上帝，全能的父，创造天地的主；
2. 我信我主耶稣基督，上帝的独生子；
3. 因着圣灵感孕，从童贞女马利亚所生；

续

4. 在本丢·彼拉多手下受难,被钉在十字架上,受死,埋葬;(降在阴间;)
5. 第三天从死里复活;
6. 他升天,坐在全能父上帝的右边;
7. 将来必从那里降临,审判活人,死人。
8. 我信圣灵;
9. 我信圣而公之教会;(我信圣徒相通;)
10. 我信罪得赦免;
11. 我信身体复活;
12. 我信永生。

第一节　信经的性质

许多英语词汇都有其拉丁词源,关于基督教的词汇尤其如此。在一千多年的时间里,拉丁文曾是受过教育的基督徒的语言。许多个世纪,西欧的基督徒曾经只知道拉丁文的使徒信经。拉丁文使徒信经的开头是 *credo in Deum*,即"我信上帝"。从诸如巴赫、海顿、莫扎特、贝多芬等作曲家的合唱作品中,许多人可能熟知这些词或与之类似的一些词。英语中的"信经"(creed)这个词来源于 *credo*。正如这个词所表示的,它是对信仰的陈述。信经试图概括基督徒的信仰要点。信经不是详尽的,也不想这样做。许多早期基督教作家都强调,信经只是基于圣经的对信仰的方便概括,耶路撒冷的西利尔(Cyril)就是其中之一。

在新约中就可以找到信经的源头。新约中经常出现"奉耶稣基督的名"(徒 2:38;8:12;10:48)受洗或"奉主耶稣的名"(徒 8:16;19:5)受洗的呼召。最初的基督教信经的最简单形态似乎只是"耶稣是主"(罗 10:9;林前 12:3;林后 4:5;腓 2:11)。任何人如果做了这个宣告,就被认为是基督徒。基督徒就是"接受耶稣基督为主"(西 2:6)的人。这包含着两个相关的声明。首先,他宣布,信徒忠诚并服从

于耶稣基督。我们将看到，承认“耶稣基督是主”就是宣布耶稣是他生命的主；承认耶稣是主，就是意欲遵行他的旨意。早期基督徒拒绝崇拜罗马皇帝，反映了这样一种信念：人只能侍奉一个主；对基督徒而言，这个主只能是而且必须是耶稣。第二，“耶稣是主”宣告了耶稣的一些属性，特别是他与上帝的关系。

学习板块 28

耶路撒冷的西利尔论信经的用途

大约公元 350 年，在耶路撒冷，西利尔对将要受洗的信徒讲了 24 次的系列课程，向他们解释了基督教信仰及其实践的各个方面。在解释了信经的起源和作用之后，他指出，信经的重要性在于它是对圣经的概括。他认为，信经基本上是对旧约和新约中最主要思想和主题的概括。

> 信仰的综合并不是为了使之适合人们的意见，而是为了在整体上介绍基督教信仰的教导，其中收集了全部圣经中最重要的东西。而且，正如一粒芥菜种在它微小的籽粒中包含着许多枝子一样，信仰的概括用很少的语言把包含在旧约和新约中关于正确信仰的全部知识集合在了一起。

然而，随着历史的发展，对于基督徒的信仰必须进行更加细致的解释，对于“耶稣是主”这一宣告的含义也必须进行更加细致、充分的解释和探究。基督徒所信的上帝是什么？耶稣是谁？圣灵是什么？在公元 4 世纪前，我们现在所知道的使徒信经已经呈现出基本固定的形式，只存在着细微的差别。这些差别在公元 7 世纪被最后消除。使徒信经至少是对使徒们关于福音之教导的精彩概括，假使不是使徒们所写的话。

早期教会非常强调洗礼的重要性,尤其是当一个人成为基督徒并想要加入教会时。在大斋期(从圣灰节到复活节这段时间),那些刚刚信主的人要接受真理方面的造就。他们必须经过更长时间的真理造就,由一位有经验的教师——通常是当地的主教——来教导。在这段时间他们被称作"慕道友"(来源于意为"教导"的希腊词)。最后,当他们掌握了信仰的基本内容之后,他们要一起背诵信条,作为对他们信仰(他们现在已经理解了的信仰)的一个集体见证。理性加强了信仰。当教会庆祝主——即救主——复活的时候,他们会在盛大的仪式中接受洗礼,并享受复活节的欢乐。这样,洗礼对于信徒的意义可以被充分地认识到:他已经出死入生(从死里复活)了(罗 6:3—10)。洗礼是向公众的一种宣告,他表明受洗者向着世界已经死去,并已经在耶稣基督里获得新生。

洗礼的核心意义是受洗者的公开信仰宣言。想要受洗的人必须公开宣告他信仰耶稣基督。在基督教会历史上的许多时期,这都是异常危险的。承认自己是基督徒可能意味着坐牢、受害、受苦,甚至死亡。(顺便提一句,英文词"殉道者"来源于意为"见证"的希腊词。成为殉道者,被视为对耶稣基督和福音的最好见证。)无论如何,初信者在受洗之前不止要背诵信经,还要被单个提问是否相信福音。下面是公元 4 世纪一篇布道的一部分,是对刚刚受洗的人讲的,其中描述了洗礼的过程(顺便提一句,请注意罗马书 6:3—4,那些向着过去死的人,已经复活,已经得着了基督里的新生命):

> 你被问道:"你相信上帝全能的父吗?"你回答说:"我相信,"然后你被浸入水中,也就是说,你被埋葬了。你又被问道:"你相信我们的主耶稣基督和他的十字架吗?"你回答说:"我相信,"你又被浸入水中。因此你与基督一同埋葬,与基督一同埋葬的人就与他一同复活。第三次你被问道:"你相信圣灵吗?"你回答说:"我相信。"你被第三次浸入水中。这样,你的三次表白就洗掉了你以前的罪。

因此可以说,在历史上,信经是皈依者在接受洗礼时所做的信仰告

白，信经构成了对皈依者进行教导的基础。

然而，使徒信经并不是早期教会时期的惟一信经。早期教会中有两次较大的争论，这使得对教义的某些问题进行更加严密的阐述成为必要。第一次争论(公元4世纪的阿里乌争论)的焦点是耶稣与上帝的关系。为了避免对圣父与圣子关系的错误理解，卡尔西顿公会议签署了一个信经，现在通常称为尼西亚信经。尼西亚信经的长度大概是使徒信经的两倍，开头的第一句话是“我信惟一上帝”。这个信经努力坚持耶稣基督具有神性这一事实，他说耶稣基督“与父本体相同”。第二次较大的争论集中于三位一体的教义。为了消除对圣父、圣子、圣灵三者关系的错误理解，阿塔那修信经被起草出来了。它的第一句话是“凡人欲得救，……”在我们已经谈到的三个信经中，它的篇幅是最长的，在公开敬拜中已经极少使用了。

不过，在这一章里，我们主要讲述使徒信经，它是最古老、最简单的信经。所有的基督教会，无论是东方的还是西方的，无论是天主教还是福音派，都承认使徒信经作为教义标准的权威性和重要性。它是基督徒共同遗产的重要成分，是对基督教基本信仰的一个陈述，它在许多个世纪里将全世界基督徒联合成一体。正是基于这个原因，本书将它作为展示基督教教义基本特征的基础。

第二节　信仰的性质

使徒信经的开头是：“我信”。显然，确定这句断言的含义非常重要。“信上帝”的含义是什么？“信仰”这个概念应当如何理解？

启蒙时代以来，“信仰”这个词逐渐地具有了“低级形式的知识”之类的含义。信仰被理解为“偏颇的知识”，其特征是一定程度的不确定性，其基础或者是没有证据，或者是证据不充分因而不足以完全证明其信念。所以，18世纪的德国哲学家康德(Immanuel Kant)认为，信仰就是一种信念，其根据在主观上是充分的，在客观上是不充分的。因此，信仰被看作是对一种信念坚定的委身，而可以获得的证据并不能充分证明这种信念。

尽管这种对信仰的理解在许多方面是合理的，但对于基督教神

学则是极其不适当的。基督教传统认为,信仰同时具有认识论和救赎论两个层面的意义。就是说,信仰既关系到事物(特别是关于上帝的事)是如何被认识的,也关系到救恩是如何得到的。例如,如果把信仰理解为"超出可获得证据的一种信念",那么,连路德的因信称义这一基本信条都无法理解(参见161页)。

为了进一步探讨这一点,我们可以更加细致地考察这两个层面。托马斯·阿奎那的著作最好地阐述了信仰的认知或认识论层面。马丁·路德的早期作品最好地阐述了信仰的救赎论层面。

信仰与知识

阿奎那对信仰采取了一种偏重理性主义的思路,把信仰视为介于知识(*scientia*)和意见之间的某种东西。在阿奎那看来,知识的含义是"不证自明的"或"可以被证明是来源于不证自明者的东西"。对于知识而言,真理迫使人类的理性同意它,因为它可以自我证明为真,或者它的理由是任何有理智的人都不能否认的、说服力极强的逻辑论证。可是对于信仰而言,证据不足以使人的理性接受它。

信仰将关于基督教信仰的表述(比如,信经对信仰的概括)视为真的。信仰的对象是关于上帝的命题,或者是关于基督徒信仰的一般命题。"有信心"的含义是,即使基于可以获得的证据并不能将所有的疑问消除,也接受信仰的这些表述是真实的。阿奎那坚持基督教信仰的合理性。换句话说,他强调,基督教信仰的内容与人类理智的一致性是可以证明的。他对上帝存在的证明("五种证明",见191—193页),就是试图证明基督徒对上帝的信仰符合人类对经验世界的理性思考。尽管如此,阿奎那还是坚持认为,基督教信仰和神学最终是对超越人的理性的事物——神圣启示的反映。

如此说来,人们通常将信仰视为低级形式的知识,似乎可以在托马斯·阿奎那的著作中找到较好的根据。阿奎那的著作深入地影响了宗教哲学和大众对基督教信仰的本质的理解。例如,使徒信经的第一句话"我信上帝"通常仅仅被理解为"我相信存在着一位上帝"。经院学者对关于上帝的正确知识的关注,模糊了信仰的本质。16世纪的宗教改革运动持续地试图重新发现圣经对信仰性质的理解。路

德就特别强调信仰的救赎层面，我们由此继续上面的探讨。

信仰与拯救

古典福音派对于理解信仰所做出的最重要贡献，无疑应归功于马丁·路德。路德主张因信称义的教义，把信心看作是其灵魂学说和神学的基石，这样的理解才是正确的。路德的基本观点是，“堕落”（创 1—3），首要的是信心的堕落，信心是与上帝的正确关系（参看创 15:6），有信心就是按照上帝的旨意生活。路德的信仰概念包括三个基本元素，让我们一起来探讨：

1. **信仰不仅仅是历史知识。**路德认为，满足于相信福音的历史可靠性的信仰，不是拯救的信仰。罪人完全可以相信福音的细节，但这些事实对于信仰而言却是不够的。拯救的信仰是相信并且依靠基督，他是为我们个人而生，并已经为我们完成了救赎工作。

2. **信仰包括信靠的因素。**信靠这一概念，在宗教改革时期的信仰观念中广为人知，源于路德所讲述的信仰与渡海的一个类比。路德说：“任何事都依赖于信心。没有信心的人就像是一个人必须穿过海洋，可是他非常害怕，因为他不敢依靠他将要乘坐的航船。所以，他只是呆在原地，永远也不能得救，因为他不会登上甲板进而渡过海洋。”信仰不仅仅是相信某事是真实的，信仰是准备按照某种信念而生活并信靠此信念。路德的类比就是说，信仰并不仅仅是相信那条船确实存在，信仰更是要登上那条船，并把自己交托给它。

但是，我们被要求去信靠的是什么呢？难道我们只是被要求对信仰有信心吗？也许这个问题可以被更加准确地表述为：我们被要求去信靠的，究竟是谁？对路德而言，答案是毫不含糊的：信仰就是信靠上帝的应许和做出这种应许的上帝的纯全和信实。我们的信仰与我们的信靠者一样坚实。信仰的功效并不是取决于我们信心的强度，而是取决于我们的信仰对象的可靠性。但是，信靠也不是一种时断时续的态度。对路德而言，信靠是一种信赖上帝的坚定不移的人生观，是深信上帝的应许永不改变的态度。

3. **信仰将信徒与基督联合为一。**路德的作品《基督徒的自由》

写于1520年，其中论述了耶稣与信徒之间关系的性质：

> 信将心灵与基督连合，有如新妇与新郎连合。如保罗所说，因这个奥秘的连合，基督与信徒的心灵成了一体（弗5：31—32）。他们既成了一体，成了真正婚姻的连合，而且是一切婚姻中最美满的，因为人的婚姻不过是这真正婚姻残缺不全的预表，那么他们所有的不论好坏，都是共有的了。所以凡信的，就可以拿基督所有的来自矜，来夸口，仿佛这些都是他自己的；凡信徒心灵所有的，基督也认为是他自己的。我们应该明白这是怎样来的和这对我们有什么益处。基督满有恩典、生命、救恩；人心却满有罪恶、死亡和咒诅。让信来到他们中间，于是罪恶、死亡、地狱就归给基督；而恩典、生命、救恩就归给信徒。

如此说来，信仰就不是认同一些抽象的教条，而是一枚“婚戒”（路德语），是基督与信徒相互的承诺和联合。信仰是信徒全人对上帝的一种回应，这个回应进而导致了基督在信仰者生命中真实的、个人性的临在。信心使信徒既可以得到基督，也可以得到他的全部益处，如宽恕、称义、盼望，等等。

第三节　基督教与其他宗教

我们需要研究的最后一个问题是，基督徒如何理解基督教与其他宗教的关系。这个问题在现代西方社会变得尤为重要，现代西方社会已经强烈地意识到其文化的多元形态。正如英国神学家纽比金（Lesslie Newbigin）所指出的：

> 我们生活在一个多元社会之中，这已经成为一个常识。多元社会不仅指我们事实上生活于一个包含着多种多样的文化、宗教和生活方式的社会之中；并且也包括这种含义，即认为这种多元性是值得我们去赞同和珍视的。

纽比金一生中投入了很大一部分在南印度教会(the Church of South India)中。他对多元主义做出了重要区分——作为生活现实的多元主义和作为意识形态的多元主义。他认为,作为一种意识形态,多元主义是指这样一种信念:多元性是可欲的,应当受到鼓励;而对真理的标准化宣称被指责为是帝国主义的和造成分裂的(这是后现代主义世界观的一个重要方面)。在这里,我们主要关注前者。

那么,基督教与其他宗教传统的关系是怎样的呢?这不是一个现代问题,在整个基督教历史中,这个问题一直存在。起初这个问题集中于基督教和犹太教的关系,因为基督教是在公元 30—60 年从犹太教中产生出来的(参见 249—252 页)。基督教在扩展过程中,遇到了别的宗教信仰和实践,比如,古典的异教(classical paganism)。使徒行传经常讲到的某些事件反映了基督教与古典异教文化的紧张关系。当基督教在 5 世纪初传至印度时,遇了多样的印度本土文化运动。这些运动被西方宗教学者错误地归为一类,称之为“印度教”。在地中海东部地区,阿拉伯基督教长期以来已经学会了与伊斯兰教共存。

在现代西方经院神学中,基督教与其他宗教的关系问题显示出新的重要性,其部分原因是文化多元主义在西方社会的兴起。后面我们将谈到,有三种主要观点流行于世。不过,现在我们还是来研究“宗教”这一概念本身,这会是一个有益的开端。

对待宗教的一种天真的观点认为,宗教是相信或崇拜一个超越性存在的一种人生观。这种观点具有自然神论和启蒙理性主义的特征,其不适当性很容易就可以证明。大多数人都将佛教视为一种宗教,但是,佛教显然并没有相信超越性的存在。无论怎样来定义“宗教”,同样的问题都会出现。在各种宗教中,并不能找到无歧义的共同特征,无论是在其信念中还是在其实践中。因此,伟大的佛教学者康哲(Edward Conze)回忆说:他“曾经通读过一本罗马天主教圣徒的传记集,其中并无一个圣徒是佛教徒会完全赞同的……他们虽然是好基督徒,却不是好的佛教徒。”

将世界上各种各样的宗教传统视为一个单一主题的变奏,这是

一种严重的误解。对此，人们的共识正在增加。“在众多的宗教中，并不存在单一的本质，教导和启示的内容并不相同，获得解放或自由的方式也不一致”（特雷西，David Tracy）。科布（John B. Cobb Jr.）也注意到，那些认为存在着一个“宗教本质”的人无不遭遇到巨大的困难。他说：“关于宗教究竟是什么的争论毫无意义。宗教这个东西并不存在，存在的只是传统、运动、共同体、民族、信念和实践，它们具有一些特征，许多人将这些特征与他们所谓的宗教联系起来。”

科布还强调，宗教具有单一本质这一假说已经损害和严重误导了近期关于世界上宗教传统之间关系的讨论。例如，他指出，佛教和儒教都具有“宗教”因素，这并不必然意味着可以将它们归类为“宗教”。他争论说，将许多“宗教”理解为带有宗教成分的文化运动更为恰当。

在启蒙时代似乎已经出现了这种思想，认为存在关于宗教的普遍概念，单个的宗教只是这个概念的一个子集。用一个生物学的类比来讲，就是假定存在着一个种，叫宗教，而单个的宗教是这个种的属。这是一种非常西方化的思想，除了在那些曾在西方受过教育并毫无批评地接受了其前提的人们之中，在西方文化之外找不到真正的对应物。

那么，基督教是如何理解它与其他宗教传统之间的关系呢？上帝的普遍拯救意愿通过耶稣基督向世人显明了，这是基督教的信念，在这个背景下，如何理解各种宗教传统呢？必须强调的是，基督教神学是从基督教本身的角度来评价其他宗教传统的。对于其他宗教传统的成员与其世俗观察者而言，基督教的这些看法并不是讲给他们听的，也无意获取他们的赞同。

我们可以区分出两个主要思路。一种是特定主义（particularism），认为只有听过基督福音并且已经做出回应的人才能得救；另一种是包容主义，它认为，虽然基督教是上帝的标准启示，但属于其他宗教传统的人也可能得到救恩。还有第三种思路，通常称为“多元主义”，认为人类所有的宗教传统都是通向同一个信仰实体核心的有效途径。在基督教历史上，这种立场不具有代表性。人们通常认为这是对西方的多元主义文化所做出的一种文化包容反应。

对宗教传统采取多元主义进路的最重要阐述者是希克(John Hick,1922年生)。希克在其著作《上帝与信仰的世界》(*God and the Universe of Faiths*,1973年)中指出,必须从以基督为中心的思路离开,转向以上帝为中心的思路。他把这个改变形容为“哥白尼式的革命”。他宣称,必须“放弃基督教是中心这个教条,转到**上帝**才是中心这个认识,并且,所有宗教……包括我们自己的,都服务于上帝并以他为中心。”沿着这条思路,希克提出,对于其他信仰至关重要的是上帝的普遍拯救意志,这是上帝本性的一个方面。如果上帝愿意每个人都得救,那么,把上帝的启示说成是只有一小部分人可以得救,就是不可想像的。实际上,我们将会看到,只有一小部分人可以得救这一看法,并不是特定主义或包容主义的必要特征。但是,希克还是得出结论说,必须认识到,所有的宗教都把我们引向同一位上帝,并不是只有基督徒可以走向上帝,通过任何宗教传统都可以走向上帝。

希克的看法并非没有问题。例如,很明显,世界上众多宗教传统的信念和实践存在着极大差别。为了处理这个问题,希克提出,这些差别应当用“既是……也是……”的方式来解释,而不应当用“不是……就是……”的方式来解释。应当把这些差别理解为互补的,而不是矛盾的,他们看到的是同一个神圣实体。这个神圣实体位于所有宗教的核心;然而,“数个世纪以来,他们对这个实体的不同经验,与各种不同文化的不同思想形式相互作用,导致了越来越多的区别和相互对立的细节。”(这一思想非常类似于自然神论作家所提出的“普遍理性的自然宗教”,它已经随着岁月的流逝而衰败了。)对于那些非自然神论的宗教传统,希克同样地遇到了困难,比如,对于不二论印度教(Advaitin Hinduism)和小乘佛教(Theravada Buddhism),这些信仰中并没有上帝的位置。

这些困难与宗教传统的特征有关系。换句话说,各种非基督教宗教传统所坚持的众多信念使得人们难以接受这种说法:各种宗教传统所讲的就是同一位神。而且,还有一个令人烦恼的更为基本的神学问题:希克所说的上帝是否实际上就是基督徒所信仰的上帝呢?上帝在基督里明确地将自己启示出来,这是基督教的核心信念。如果听任希克继续前行的话,这个信念就会遭到抛弃。希克争论说自

己不过是采取了以上帝为中心而不是以基督为中心的思路。但是，基督徒认为，只有通过基督才能真正认识上帝(参见 119—122 页)，这意味着关于上帝的真正知识来源是基督。许多批评者认为，希克断言基督只是一个参考，这是抛弃了基督教所做出的所有宣称。

宗教多元主义的这种同质化提议，遭到了传统基督教的强烈反对，这不只是因为传统基督教特别注重基督。宗教多元主义者提出，所有宗教或多或少都是在模糊地谈论着那同一位“上帝”。这种思想与基督教的一些核心思想难以相容，最明显的，与道成肉身、三位一体教义(参见 208—210 页)都难以相容。例如，如果像基督神性的教义毫不含糊地断言的那样，上帝与基督是相似的，那么，耶稣的历史形象与圣经对他的见证在基督教中就占据着核心的地位。许多多元主义者发现，他们自己已经远离了基督教的许多核心教导，包括耶稣的神性和复活，包括三位一体的教义。这种对待基督教严重的简化主义思路在许多基督徒看来是令人厌恶的。在他们看来，如果认同所有宗教传统都在谈论同一事物这样的观念，那他们对自己的信仰实在是太随便了。

下面，我们就来探讨基督教传统对待其他宗教的两种主要思路。

特 定 主 义

对这种立场的最具影响的陈述，也许可以在克雷默(Hendrik Kraemer, 1888—1965 年)的作品中找到，尤其是在他的《非基督教世界中的基督教信息》(*Christian Message in a Non-Christian World*, 1938 年)一书中。克雷默强调“上帝已经在耶稣基督里将道路、真理、生命全都明确地显明了，并且，上帝想让这些为全体人类知晓。”这启示是绝对明确的，而且自成其类，不能与其他宗教传统的启示思想相提并论。

这里，我们可以看到，这种思路中的意见具有一定的广度。当他说上帝的光辉“以零碎的、被扰乱的方式照耀下来，在理性、大自然和历史中照耀下来”时，克雷默本人似乎暗示，在基督之外存在关于上帝的真知识。问题只是，这种知识是否只有通过基督才能获得，还是基督规定了惟一的框架，而这些知识可以依据这一框架在其他地方

获得。

一些特定主义者(比如卡尔·巴特)采取的立场是,除基督以外不存在关于上帝的知识;其他特定主义者(比如克雷默)则承认上帝以许多方式在许多地方启示他自己,但是同时又坚持,只有在上帝在基督里的明确启示的光照之下,这些启示才能正确地解释,才能明白其真正意义。(这与关于上帝的自然知识与启示知识的争论具有重要的对等关系;参见 174—177 页)

那么,那些从没有听过基督福音的人的命运是怎样的呢?在他们身上发生了什么?这不是说特定主义者不承认某些人会得到救恩吗?就是那些从未听到过基督的人,或者听到过基督但选择不接受他的人。特定主义的批评者们,特别是那些持多元主义观点的人,频频地对准特定主义进行这样的批评。从多元主义的视角出发,希克提出,只有通过基督才能得救的教义,与相信上帝的普遍拯救意愿是不一致的。实际上,这不是事实。卡尔·巴特是 21 世纪最老练的特定主义立场的捍卫者,他的观点可以毫不费力地证明这些批评是错误的。

巴特宣称,只有通过基督才能得到拯救。同时他仍然坚持认为,上帝的恩典会在末世取得对不信者的最终胜利,也就是在历史的尽头。最终,上帝的恩典将取得完全的胜利,所有的人类都要相信基督。这是惟一的得救之路,因着上帝的恩典,这却是对所有人都有效的得救之路。在巴特看来,上帝在基督里的启示的特定性与上帝救恩的普遍性并不矛盾。

在结束我们关于特定主义的这一简短讨论时,我们应该注意到,20 世纪 80 年代出版的大量著作都用"排他主义"这一术语来称呼这种思路。人们现在已经普遍放弃了这一称谓,主要原因是认为这会挑起争端。这种思路现在通常称为"特定主义",因为他肯定了基督教信仰特殊的、与众不同的特征。

包容主义

这种模式最重要的倡导者是耶稣会最重要的作家拉纳(Karl Rahner,1904—1984 年)。在其五卷本著作《神学研究》(*Theological*

Investigations)中,拉纳详细地说明了四个论点,陈述了如下观点:不仅仅是非基督徒个体可能得救,而且那些非基督教的宗教传统都可能获得上帝在基督里的救恩。他的四个论点是:

1. 基督教是绝对宗教,其根据是上帝在基督里的自我启示这一独特事件。但是,这个启示是在历史中的一个特定的时间点发生的。因此,那些在这一时间点之前生活的人,或者那些尚未听到过这一事件的人,似乎就被排除在救恩之外,这与上帝的拯救意愿是矛盾的。

2. 由于这个原因,非基督教宗教传统虽然带有错误和缺点,仍然是有效的,可以作为获得上帝救恩的媒介,直到其成员听到福音为止。从基督教神学的立场来看,当这些非基督教宗教传统的追随者们听到福音之后,这些宗教传统就不再有效了。

3. 因此,非基督教宗教传统的那些虔诚信徒可以看作是“匿名的基督徒”。

4. 基督教不能取代其他宗教传统。宗教多元主义将继续是人类存在的一个特征。

让我们来更加仔细地探讨前三个论点。很清楚,拉纳坚定地坚持这一原则:拯救只有通过耶稣才能得到。这也是基督教传统对耶稣的理解:“基督教将自己理解为绝对宗教,想得到每一个人,不承认其他任何宗教与之具有平等的权利。”拉纳对这一点进行了补充,他强调了上帝的普遍拯救意愿:上帝希望每一个人都得救,即使并非每个人都知道基督。“所有的人必定以某种方式能够成为教会的成员。”

由于这个原因,拉纳争论说,救恩一定可以在教会之外得到,因此救恩也可以在其他宗教传统中得到。他强烈反对那些采取太简单的解决办法的人。那些人主张,一个宗教传统或者是来自于上帝的,或者纯粹是人类构想出来的、是假的。克雷默认为非基督教宗教传统仅仅是人类自以为义的建构;而拉纳争论说,这些传统可能正好包含真理成分。

拉纳通过思考新旧两约之间的关系来证明他的这个意见。他认

为，虽然严格地说，旧约描述的是非基督教（犹太教）的观点，但是基督徒能够理解它，并且能够从中辨别出仍然有效的成分。基督徒根据新约来评价旧约，结果，某些习惯（比如关于食物的律法）被认为是无法接受的而遭到废弃，而其他一些习惯（比如关于道德的律法）则得到了保留。拉纳争论说，对于其他宗教也能够而且应当采取同样的方式来对待。

因此，上帝的救恩也可以通过非基督教宗教传统得到，尽管它们存在着缺点。拉纳争论说，因此，它们的许多追随者已经接受了救恩，只是他们并没有完全意识到所接受的是什么而已。正是由于这个原因，拉纳引入了“匿名的基督徒”这个术语，用来指称那些已经经历了上帝的恩典但并不一定明白的人。这一术语遭到了猛烈批评。希克提出，这是家长式作风的做法，是“将荣誉身份单方面地授予那些并未对此表达任何欲求的人”。但是，拉纳所考虑的是上帝的救恩在那些属于非基督教传统者的生活中的实际效果，完全明白关于上帝（基督教传统所理解的上帝）的真理并不必然是得到上帝救恩的前提条件。

拉纳并不是说可以同样对待基督教和其他宗教传统，或者，其他宗教传统是同样可以与上帝相遇的特殊实例。拉纳认为，基督教和基督具有唯我独尊的地位，否定着其他宗教传统。问题只是：其他宗教传统能否提供一种通路，通向如基督教所提供的同样救恩呢？拉纳的思路使他提出，非基督教宗教传统的信念不一定是正确的。但拉纳同时又承认，因为它们所导致的生活方式，比如对邻人的无私之爱，所以它们也可以成为得到上帝救恩的媒介。

第二次梵蒂冈公会议采取了一种略微不同的思路。在关于其他信仰的谕令（*Nostra Aetate*，1965 年 10 月 28 日）中，该会议沿袭拉纳的观点断言，神圣真理之光确实可以在其他宗教中找到。但是，拉纳认为其他宗教具有救赎潜力，而该会议在这一点上则坚持了基督教信仰的独特性：

> 天主教会并没有抛弃这些宗教中任何正确和神圣的东西。天主教会高度尊重他们的生活方式和行为方式，高度尊重

他们的教训和教义。他们的教训和教义尽管在许多方面都与天主教的教导不同,但经常反映着那照亮所有人的真理的光芒。但是,天主教会宣布、并且有责任一定要永不止息地宣布:基督才是道路、真理和生命(约 14:6)。在他里面,上帝叫世人与自己和好(林下 5:18—19);在他里面,人类找到了宗教生活的全部。

拉纳与第二次梵蒂冈公会议的区别可以用神学行话概括如下:拉纳在启示论上和救赎论上都是包容主义的;而第二次梵蒂冈公会议在启示论上倾向于包容主义,但在救赎论上却倾向于特定主义。

我们已经思考了关于基督教信仰的性质的一些基本问题,现在让我们转向思考基督教的一些教义。我们已经细致地探讨了基督教所理解的耶稣的身份和意义。下面的讨论将介绍一些新的重要主题,其焦点是基督徒如何理解其信念的根据。基督教的教义来自哪里?这些教义的根据是什么?这些教义仅仅是人的思想吗?抑或其根据和来源是更为根本的事物呢?在接下来的章节我们就来探讨这些问题。

思考题

1. 基督教会为什么开始发展和使用信经?

2. 你会发现,学习使徒信经会对你大有帮助。它为你提供了基督教一些核心主题的简洁概括。

3. 基督徒所理解的“信”的含义是什么?

4. “我相信有一位上帝存在”与“我信上帝”这两句陈述有什么区别?

5. 请概述基督教对待其他宗教的两种思路。

第八章　基督教教义的来源

基督教独特思想的根据是什么？必须强调的是，一些受到社会科学严重影响的人试图论证基督教是单纯的社会现象，这激怒了基督徒。在基督徒看来，他们的信仰是对来源于人类之外的事物的回应。这就是“启示”的思想，它表明了基督教的核心信念——人类的理性本身不能完全把握上帝的身份和品格。对于这一思想在当前基督教神学中的重要性，我们会进行一些探讨。

还有一个人们经常使用的词——“神学”，需要进行一些解释。究竟什么是“神学”？在这里，应该介绍一下“神学”这个专业术语，它经常用来指对基督教信仰的观念的系统研究。

“神学”简介

“神学”（theology）一词派生于希腊词“上帝”（*theos*），可以理解成“对上帝的研究”，就像生物学（希腊词：*bios*）是对生命的研究、药物学（希腊词：*pharmakon*）是对药物的研究一样。这个词可能会引起一些误解，因为神学的研究对象不只是基督教思想中的上帝，它涵盖基督教教义的每一个方面，包括并且超出了基督教关于上帝的教义。讨论“基督教神学”就是讨论基督教信仰的教义，以及这些教义的根据和源头。在第九章我们会探讨其中的一些教义，本章我们集中探讨这些教义的来源。

像大多数学科一样，基督教神学也有多个来源。对于这些来源的特性以及它们对神学分析的相对重要性，在基督教传统中曾有过相当多的讨论。本章的目标是探讨这些来源的特性，并对其建构神学的潜在可能性予以评估。宽泛地说，基督教传统包括如下三个主要来源：

1. 圣经

2. 理性
3. 传统

其中的每一个都对基督教神学这一学科做出了独特的贡献。我们将在适当的时候对其进行细致的考查。在本章的开端,让我们来思考一个在基督教神学中占据根本地位的思想——启示的思想。

第一节 启示的概念

人类试图完全了解上帝的性质和计划的努力最终是不成功的,这是多少年来基督教神学的一个重要主题。尽管人们通常承认关于上帝的自然知识是存在的(卡尔·巴特的早期作品是这种共识的一个著名例外),但是其范围和深度都是有限的。“启示”的思想表达了基督教的一个基本信念——我们需要“被告知上帝是什么样的”(云格尔,Eberhard Jüngel)。

20世纪60年代,基督教神学发生了一场巨变,许多传统思想受到挑战并被重新解释。其中一个挑战针对的就是启示的思想。当时出现了两种意见,每一种似乎都在招致对基督教传统中启示思想的怀疑。首先,一些激进的作者提出,现代人对启示感兴趣并不是由于圣经本身,而是由现代哲学中的认识论问题引起的,比如,科学哲学中著名的关于“正确知识”的问题已经移转到了神学之中。他们认为,圣经所关心的是拯救而不是知识,新约中的支配性问题是“我必须做什么才能得救”而不是“我必须知道什么”。为了反对这种意见,人们指出,圣经中的启示经常用“知识”来表达,人的得救依赖于对在基督里获救的可能性的认识,而正确的回应是获得拯救的必要条件。按照圣经来理解,“关于上帝的知识”并不仅仅是“关于上帝的信息”,而上帝在基督里的自我启示,是带来生命、赐予救恩的自我启示。

第二,一些圣经学者提出,启示对于旧约和新约都是不重要的。他们提出,在圣经文本中启示的用语既不是基本的,也不是一致的。但是,人们不久就发现,他们的分析根据是对已经被系统发展出来的“启示”思想不加批判的接受;而不是对圣经本身的启示用语的仔细

思考。当然，中世纪和现代的启示观念在旧约和新约里都找不到明确的陈述，这是事实。但是，这绝不表示启示语汇在圣经中不存在或者不重要。

说新约没有将“启示”的含义视为“迄今未知的上帝的揭示”，这当然是正确的。在其日常用法中，“启示”这个词意味着“使某事物在其完全意义上为人所知”或“迄今模糊不清的事物的完全显明”。但是，在神学背景下说“上帝的启示”，并不意味着上帝的完全显明。正如颇受尊敬的天主教神学家奥科林斯(Gerald O’Collins)所指出的：

> 在那些个性还没有完全暴露的人之间，启示也可能发生。请看下面这句话：“他已经向我启示了他在这件事上的愿望”。这个表达是不详尽的，也表明他们会继续进行沟通。但是，一些东西已经暴露出来，而且其背景可以使人对另一个人的个性有所了解。了解了其个性的某些内容不等于对其丝毫也不了解。我们可以将“启示”在差不多同样的意义上用于上帝，可以谈论关于上帝的真实经验，这些经验传达了一些东西，但并没有将上帝完全地显明出来。

这里，奥科林斯表达了基督教神学的一个普遍共识。例如，遵从东正教传统的许多作者强调，上帝的启示并没有取消上帝的奥秘。纽曼(John Henry Newman)的“保留”教义强调了同样的观点。对于上帝，我们所不知道的，总是多于他已经决定让我们知道的。路德也提出，我们只能部分地了解上帝，但是，这些启示虽然只是一部分，却是可靠的、足够的。路德逐渐提出了“上帝隐秘的启示”这一思想来说明这一观点。这是他的“十字架神学”的重要内容。

大自然(或被造物)是其创造者——上帝的一个见证，这是基督教神学的一个共识。然而，启示补充了关于上帝的这些普通知识，可以使我们获得通过其他方式不能得到的信息。但是，启示思想的意义并不仅仅是传递关于上帝的知识，也是对上帝自己的揭示。在谈论他人时，我们可以清楚地区分开“知道某人”和“认识某人”。前者说的是大脑中的知识，或者是关于这个人的数据积累(比如他的身

高、体重等);后者讲的则是个人关系。

在其高级意义上,“启示”并不只是知识的传播,它也是上帝在历史中对自己所做的揭示。在其自我揭示过程中,上帝采取了主动,拿撒勒人耶稣的事迹是这一揭示过程的高潮和完成。在20世纪,一些受到各种人格主义哲学影响的作家强调了这个观点,比如戈加登(Friedrick Gogarden)、朋霍费尔(Dietrich Bonhoeffer)和赫希(Emanuel Hirsch)。布龙纳(Emil Brunner)也是这些思想家中的一员,他强调了道成肉身教义对启示的重要性:在基督里可以看到上帝对自己的自我揭示,上帝的启示采取了人格的形式。在思考人格化上帝这一思想时,我们再来深入地讨论这个问题(见201—202页)。

这里,我们来思考一个相关的有趣问题。从大自然可以了解到上帝的哪些性质?这个问题开启了一个通常称为“自然神学”的基督教思想领域,现在我们就来对其进行一些思考。

自然神学:其范围和局限

圣经作者意识到上帝在大自然中以某种方式启示他的尊荣与奇妙,如果没有意识到这一点,就不能理解圣经。“诸天述说上帝的荣耀,穹苍传扬他的手段。”(诗19:1)创造的教义是关于上帝的自然知识的基础。如果是上帝创造了世界,那么在他的创造物中就可以找到上帝特殊作品的痕迹。正如艺术家与众不同的风格是其雕塑的证据,或者画家会在他的作品上签上他的名字,上帝的临在也是这样,在其创造物中可以找到。那么,在其哪部分创造物中可以找到呢?在数个世纪的基督教神学所提供的相当多的答案中,可以挑选出三个答案:

1. **人的理性。**希坡的奥古斯丁在《论三位一体》中比较详细地讨论了这个问题。他的论证可以概括如下。如果上帝确实可以在其创造物中被认识,那么我们应该可以在其创造的顶点中发现上帝。奥古斯丁(根据创世记2—3)认为,人性是上帝创造的顶点。并且,根据他从其文化环境中所继承的新柏拉图主义的假设,奥古斯丁进一步论证说,人的推理能力是人性的顶点。因此,他得出结论,在人

的理性思考过程中，我们应该可以发现上帝的踪迹（或者更准确地说，是“三位一体的痕迹”）。

2. **世界的秩序**。现在，我们来看看托马斯·阿奎那关于上帝存在的重要论说。其根据是，人们感知到大自然具有秩序，并且这个秩序要求人们对其做出解释。同样地，人的心灵可以认识和研究大自然的这种秩序，这是一个事实，它具有相当重要的意义。人性中似乎存在一些东西，促使人们对世界追根问底；而且，世界中似乎也存在一些东西，对这些问题可以给出答案。著名的理论物理学家和基督教护教者波金霍恩（John Polkinghorne）对这一点做出了如下评论：

> 我们可以理解这个世界，这是一个事实，对此我们是如此熟悉，所以大多数时候我们都认为这是理所当然的。这也是科学的前提条件。但是，事情完全可以是另外一番情景。宇宙曾经可能是完全无序的混沌，而不是一个有序的宇宙。或者，宇宙可能具有合理性，但却不让我们认识它……在我们的心灵与宇宙之间，我们经验到的合理性与在外面所发现的合理性之间，存在着一致性。

我们的心灵中所出现的合理性与我们在世界中所发现的合理性（即秩序性）之间，存在着深层的一致性。因此，纯数学这一抽象结构（这是人的头脑自由想像的结果）为我们理解世界提供了重要线索。波金霍恩争论说，所有这些都是某种形式的自然神学，是在为基督教启示的完全知识预备道路。

3. **世界的美**。许多神学家形成自然神学观点根据的是沉思世界时所产生的美感。例如20世纪作家巴尔塔萨（Hans Urs von Balthasar），他强调了美在神学中的重要性。但是，对这一主题做出最有力研究的，也许当属著名的美国神学家爱德华兹（Jonathan Edwards）。在其《个人叙述》一书中，他写下了他“单单仰望上帝之美”时的感受：

> 我走在那里，仰望天空和云朵，对上帝荣耀庄严和优美的感

> 爱在我心中油然而生，如此的甜美，我不知道如何来表达。我似乎看见，万物都美好地关联在一起……那是美好、温和、神圣的庄严，也是庄严的温柔。

这种审美的迷醉感弥漫在爱德华兹的自传作品中，特别是在他的《杂记》一书中。爱德华兹说，“开满鲜花的草地、柔和的微风会使我们感到欣喜，这时候”我们经验到的美感就是上帝神圣性的宣告，圣经阐明和证实着这种宣告，是这种宣告的可靠神学根据。

许多基督教神学家试图描述人们是如何透过自然认识上帝的，以上这些一掠而过所说明的只是其中的几种而已。

然而，透过大自然可以在多大程度上认识上帝？这个问题在基督教作家之间引起了一些激烈的争议。其中最有趣的一个争议发生在 1934 年。下面我们就来讨论这一争议。

巴特－布龙纳争论

1934 年，瑞士神学家布龙纳出版了一本书，题目是《自然与恩典》(*Nature and Grace*)。在这部著作中，他认为，“我们这一代神学家的任务就是要找到一条回归到合理的自然神学的道路。”在创造的教义中，特别是在人是照着“上帝的形象”造的这一思想中，布龙纳找到了其思想的线索。人性的构成具有与上帝的存在类似的一面。虽然人性之中含有罪性，但仍然具有认识上帝的能力。有罪的人类仍然能够在大自然和历史事件中认识上帝，而且可以在上帝面前认识到自己的罪。所以说，在上帝的启示与人性之间有一个“接触点”。

实际上，布龙纳是在说，人性当中已经有了一个现成的地方用来接受上帝的启示。启示是在向人性说话，而人性本已具有了启示的某些思想。例如，福音要求人们“悔罪”。布龙纳认为，除非人类已经具有了关于“罪”是什么的一些思想，这种要求就几乎没有意义。因此，福音的悔改要求的对象是至少已经知道一些“罪”、“悔改”的意思的听众。启示同时带来了对罪的含义更为充分的理解，但同时也增大了人们已经存在的罪意识。

布龙纳的同乡卡尔·巴特愤怒地回击了这种思想。他发表了对布龙纳的回击,这导致了他们多年友谊的破裂。巴特的回击所使用的题目是宗教出版史上最短的题目之一,是德语词“Nein!”,意思是“不!”对于布龙纳对自然神学所采取的积极评价,巴特坚决地说“不!”布龙纳似乎在说上帝需要人的帮助才能为人所知,或者在启示这件事上人类是在以某种方式与上帝合作。巴特愤怒地反驳道:“除了同一位圣灵所建立的接触点,圣灵……不需要任何其他的接触点”。在巴特看来,在人性中并不存在与生俱来的“接触点”,任何这样的“接触点”本身都是上帝启示的结果,是上帝的道所导致的,而不是人性的永久特征。

这个争论背后有一件事是人们特别容易忽略的。巴特—布龙纳争论发生在1934年,希特勒在德国上台就是在这一年。“创造的次序”这种思想是布龙纳论点的基础,这种思想可以追溯到路德。路德认为,上帝为了防止世界陷入混乱,深谋远虑地在被造物中建立了某种“次序”。这些次序包括家庭、教会和国家。(德国路德宗认为教会和国家是亲密的联盟,正是这种思想的反应。)19世纪德国新教自由派吸收了这种思想,并逐渐形成了一种重要的神学。这种神学承认德国文化,包括对国家的积极评价。布龙纳为使国家成为上帝的模型提供了根据,虽然布龙纳可能没有意识到,可是这引起了巴特的关切。谁愿意希特勒成为上帝的模型呢?

我们已经比较仔细地探讨了启示的概念,现在我们就来看看基督徒对启示的来源的理解,其中最重要的来源是圣经。

第二节　圣　　经

圣经的英语词是“Bible”或“Scripture”,与其形容词形式“biblical”或“scriptural”实际上可以互换。“Bible”和“Scripture”这两个词都用来指被视为基督教思想权威的同一组文本的结集(尽管其权威的性质和程度是有争议的)。必须强调的是,圣经不只是基督教内部学术研究的对象,也是在公众崇拜中诵读和详细解释的内容,同时还

是基督徒个人默想和灵修的内容。

我们已经探讨了基督教对圣经的理解的许多方面(参见5—75页),下面我们将对其进行更加细致的探讨。

学习板块29

《天主教会要理问答》(1994年)论圣经的权威

这是一部重要的文献,被普遍认为是对天主教教义的权威陈述。在这里,它阐述了传统对基督教圣经权威之根据的理解。

为了向人类显明他自己,仁慈的上帝屈尊降纡,用人的语言向人类说话:确实,上帝的话语,用人类的语言表达,全然像人的语言;就像永生父神的道,取了人类软弱的肉身,变成人一样。通过圣经的全部语言,上帝只讲了惟一的道,在他惟一的道中完全表达了他自己……在圣经中,教会不断发现这些话语的丰富和力量,因为教会并不是把她当作人的语言去接受,而是按照其本来面目,把她当做上帝的话语来接受。在这部圣书中,天上的父神亲切地来到人间,与他的儿女们会面,与他的儿女们交谈。

上帝是圣经的作者。上帝启示的真理包含、呈现在圣经经文之中,是在圣灵的感动之下写成的。神圣的母教会凭着使徒时代的信心,将旧约和新约整个地、全部地接受为神圣的正典。其理由是,圣经是在圣灵的感动下写成的,上帝是圣经的作者,圣经也是作为上帝的话语被传给教会的。上帝感动这些作者写成了这些神圣的书卷。上帝选择某些人来编辑这部圣书,这时上帝一直使用他们,使他们的才智和能力发挥到最大程度。虽然上帝是在他们里面并透过他们来作工,但是这些作者确实是按照上帝的委托,写下了上帝让他们写下的一切,丝毫没有加添什么。

圣经的权威

我们已经强调，对于基督徒而言，圣经非常重要。对于教义和道德规范问题，圣经拥有权威。“圣灵感动”的思想经常被用来解释圣经对基督徒的特定权威。圣经在基督教神学中的特殊地位依赖于其神圣来源，这种思想尽管可能陈述得有些模糊，但是在新约本身和以后对新约内容的思考中都可以找到。提摩太后书 3:16—17 说，圣经是“上帝所默示的”（*theopneustos*）。在任何关于圣经被默示的方式及其意义的讨论中，这句话都是非常重要的。在早期的基督教思想中，这种思想是普遍性的，并且没有争议。说希腊话的犹太哲学家亚历山大的菲洛（Philo，约公元前 30 年—公元后 45 年）认为，圣经完全是上帝赋予的灵感，圣经书卷的作者是上帝所使用的被动的工具，上帝使用他们来传达他的旨意。

这个问题产生争论是在宗教改革时期，特别是通过加尔文的作品。加尔文面对两类人，致力于捍卫圣经的权威。一方面是那些天主教色彩很浓的派别（他们认为圣经的权威依赖于教会对其权威性的认可）；另一方面是激进的福音派作家（比如再洗礼派，他们认为每个人都有权因为个人所得到的一些直接的上帝启示而完全置圣经于不顾）。加尔文宣布，圣灵通过圣经作工（并非像激进派所认为的是绕过圣经在作工），而且圣灵通过默示圣经直接赋予了圣经权威，因此并不需要对圣经权威附加任何外在的支持（比如教会的支持）。

这个观点很重要，因为这显示出改教者没有把默示这件事与绝对的历史可靠性或事实无误性联系在一起。加尔文适应说（doctrine of accommodation）的含义是，上帝的自我启示采用的是适合于接受启示群体理解能力的形式。因此加尔文提出，创世记 1 的全部观念——比如“创世的数天”——都是上帝对人所讲的一种“婴儿语言”。在美国新教中形成的“圣经无误”（biblical infallibility）或“圣经无错”（inerrancy）的思想，可以追溯到 19 世纪中叶。

随着启蒙时代的来临，圣经具有特殊地位的思想受到了怀疑，这主要是因为当时对理性主义的迷信和人们对批判性地研究圣经兴趣的增长。对于默示这个问题，当时出现了许多有趣的思想：

1. 赫尔德(J.G.Herder)。他深受浪漫主义世界观的影响，认为应该用艺术感或美感来解释默示的思想。在他所写的“希伯来诗歌的灵”(1782—1783年)一文中，赫尔德提出，艺术作品为圣经的默示提供了最合适的模型。正如人们可以说伟大的小说、诗歌、绘画是“被默示的”，同样的思想也可以用于圣经。因此，默示被他看作是人的成就，而不是上帝的恩赐。

2. 老普林斯顿学派。其代表人物是贺智(Charles Hodge, 1797—1878年)和华菲德(Benjamin B. Warfield, 1851—1921年)。他们形成关于默示强烈的超自然理论，有意地来反对赫尔德所喜爱的自然主义思路。华菲德说：“默示是圣灵对我们的圣书的作者们所施加的超常的、超自然的影响，因此这些作者的话也成为上帝的话。所以，圣经是绝对无误的。”华菲德细心地强调，圣经作者们的人性和个性并没有因为默示而消除，但是他坚持认为他们的人性“受到了强烈的控制，以至于他们的话同时变成了上帝的话，因此这些话在任何情况下都是绝对无误的。”

3. 其他一些人认为，默示也是上帝对圣经读者的一种指导，使读者能够在圣经文本中认识上帝的话。正如我们刚刚谈到的，华菲德认为，圣经的默示是在圣经文本本身，所以说圣经本身是客观的、对所有读者而言都是上帝的话。其他一些人认为，默示应该做主观的理解，因此读者对圣经的领悟——而不是圣经本身——才应被看作是“得到圣灵感动(默示)的”。斯特朗(Augustus H. Strong, 1836—1921年)强调，圣经的权威不应只是圣经上的话，似乎离开了每个读者的理解和信仰团契，这些话语仍然具有权威地位。所以说，必须承认默示既包括客观的层面也包括主观的层面。

“上帝之道”

“上帝之道”或“主的道”这些说法，至少深深地植根于基督徒的敬拜和基督教神学之中。“道”(其英语词是“word”，意思是“话”，汉语圣经中通常将之翻译成“道”——译者注)的含义是行动和传达信息。正如一个人所说的话可以表达他的性格和意愿，同样地，圣经

(特别是旧约)将上帝向人说话理解为上帝向人们告知他对人的计划和希望。

“上帝之道”这个术语集许多思想于一身,是综合性的,具有许多微妙的含义。在基督教传统和圣经本身中可以辨别出三种主要的、相互关联的意义:

1. 指耶稣基督是上帝道成肉身(约 1:14)。这是该术语在新约中最明确的用法。基督教神学说基督是“上帝道成肉身”,试图以此来表达这种思想:上帝的意愿、计划和本性在历史中通过耶稣基督这个人才为人所知。是耶稣基督的行为、品格和神学身份,而不只是他所说的话,让人们了解到上帝的本性和计划。

2. 指“基督的福音”或“关于耶稣的信息或宣告”。在这种意义上,“上帝之道”指的是上帝通过耶稣的生、死、复活所成就和显明的。

3. 在一般的意义上用来指全部圣经。这可以视为基督来临的背景,并且讲述了耶稣到来的故事,探讨了耶稣基督的生、死和复活对于信徒的意义。

卡尔·巴特使用“上帝之道”一词时就有这么几重的考虑。巴特的“上帝之道的三种形式”这一教义区分了“道”的三重活动:从在基督里的上帝之道,到道在圣经里的见证,最后到道在信仰群体中布道时的传扬。因此,教会的布道与耶稣基督其人之间具有直接的有机的关系。

解释圣经

所有文本都要求解释,圣经也不例外。有一种观念认为,基督教神学的历史可以看作是对圣经进行解释的历史。下面我们就来探讨神学学生可能感兴趣的几种解释圣经的方式。然而,这个主题实在太庞大了,我们只能选择几种有代表性的解经方法进行一些说明。

我们先来看教父时期。释经学的亚历山大学派吸取了犹太作家亚历山大的菲洛所发明的方法。菲洛吸收了更早的犹太教传统,该传统允许用寓意来补充对圣经所进行的字面解释。但是,寓意是什

么呢？希腊哲学家赫拉克利特曾经把寓意定义为“所说的是一回事，但其含义是另一回事”。菲洛认为，必须看到经文表面含义之下的东西，辨别出经文的更深层含义。亚历山大的一些神学家吸收了这种思想，其中大家公认最重要的是克莱门特、奥利金和瞎子第迪目(Didymus the Blind)。哲罗姆确实曾戏谑地将上面提到的最后一位称为“明眼的第迪目”，因为他的寓意解经法带来了属灵的洞见。

从奥利金对旧约人物的解释中，我们可以看到寓意解经法的应用范围。用寓意法来解释，约书亚对应许之地的征服指的是基督在十字架上对罪的征服，利未人关于献祭的律法指的是基督徒属灵的牺牲。乍看起来，这似乎意味着解经者在经文中只是读到他所喜欢的任何含义。但是，第迪目的作品(二战时发现于埃及的一个临时军火供应站)表明，情况未必一定是这样。按照寓意解经法，人们对旧约的人物和经文似乎形成了共识。例如，耶路撒冷通常被认为是教会的预表。

相反，安提阿学派强调经文应当按照历史背景来解释。这个学派的代表人物包括大数的迪奥多若(Diodore of Tarsus)、克里索斯托(John Chrysostom)和摩普修斯河的提阿多若(Theodore of Mospsuestia)。该学派强调了旧约预言的历史背景，而这是奥利金和亚历山大传统的其他代表人物所没有意识到的。提阿多若在处理旧约预言时强调，预言的意义与该预言的直接听众有关系，同时在基督徒的理解中具有扩展了的含义。按照提阿多若的解释，每一条预言所具有的历史意义或字面意义都是单一的、一贯的。所以提阿多若倾向于只把较少的旧约段落解释为是直接指向基督的。而亚历山大学派则认为许多旧约段落都暗指基督，这些段落既包括预言性的，也包括历史性的。

西方教会中还形成了一种略为不同的思路。在其许多作品中，米兰的安布罗斯(Ambrose)阐述了对经文意义的三重理解方法：除了其“自然”意义，解经者还可以发现其“道德”意义，还可以发现其“理性”意义或“神学”意义。奥古斯丁承袭了这种思想，进而主张应从两种意义上来理解圣经：一种是“字面的—现世的—历史的”意义，一种是“寓意的—神秘的—属灵的”意义。但是奥古斯丁承认，一些

经文段落同时包含着这两种含义。他说:“我们可以发现,先知的话包含着三种含义,有些指的是地上的耶路撒冷,有些指的是天上的耶路撒冷,有些则同时具有这两种含义。”奥古斯丁认为不能单纯在历史层面上理解旧约,理解旧约的关键是对其进行正确的解释。在许多重要的“属灵”解释中,下面这些是我们应当注意的:亚当代表基督;夏娃代表教会;挪亚方舟代表十字架;挪亚方舟的门代表基督钉穿的身体部位;耶路撒冷城代表天上的耶路撒冷。

> 我们可以尽力搜求默示圣经的这些隐含意义,并取得不同程度的成功。我们都坚定地坚持这一原则:所有这些历史事件和对这些历史事件的叙述都预示着将来要发生的一些事,都要参照基督和基督的教会来解释。

通过运用这种分析方法,奥古斯丁强调旧约与新约是统一的。虽然其表达方式有所区别(这是加尔文的一个思想),但两者都是同一信仰的见证。奥古斯丁用一句话表达了这一思想:“旧约中隐含着新约,新约显明了旧约”,这个思想在圣经解释中渐渐占据了重要地位,特别是对于解释旧约和新约的关系。

中世纪早期的教会渐渐地都接受了这种区分:一方面是经文的“字面意义”或“历史意义”,另一方面是经文的“属灵意义”或“寓意含义”。在中世纪,标准的解经方式通常称为 Quadriga 或“经文的四层含义”。字面含义与属灵含义的区分是这种方法的源头。经文具有四种有区别的含义。除了字面含义,还具有三种非字面含义,分别是:寓意意义,对基督徒信的是什么进行界定;对寓意的解释或道德意义,界定基督徒应当做什么;神秘意义,界定基督徒所盼望的是什么。这四种含义是:

1. 圣经的字面意义。即圣经文本字面所表达的意义。

2. 寓意意义。即,将某些圣经段落解释成教义陈述。对其读者而言,这些段落在神学上或者是含糊的,或者是具有不能接受的字面意义。

3. 对寓意的解释或道德意义。即，对这些段落进行解释，以便为基督徒的行为提供道德方面的指导。

4. 神秘意义。解释这些段落，以指出基督徒盼望的根据，指向将来在新耶路撒冷中上帝应许的实现。

必须坚持，除非首先建立在字面意义之上，否则，任何基于圣经的非字面意义的解释都是不可信的。这样可以避免任意解经的危险。奥利金所采用的寓意解经方式实际上使解经者可以将任何圣经段落理解成他所喜欢的任何"属灵的"意思，坚持圣经的字面意思优先的观点可以看作是对这种解经方式的含蓄批评。路德在 1515 年阐述了这个原则："如果同一真理在圣经的其他地方没有明确的字面陈述，任何比喻、对比喻的解释以及神秘解释都是站不得住脚的。若不是这样，圣经就会变成可笑的东西。"

以上我们对圣经是基督教神学的来源的一些问题进行了讨论。下面我们来思考人的理性所起的作用。

第三节　理　　性

基督教教义的第二个主要来源是人的理性。尽管基督教神学一直都承认理性对于自身的重要性，但是，在启蒙时代，理性的重要性受到了特别的强调(参见 325—327 页)。首先，我们来讨论一下基督教传统对理性的强调程度的变化。

理性与启示：三种模式

人是理性的存在物，所以理性在神学中应该发挥主要的作用。然而关于理性在基督教神学中能起到什么作用一直存在着不同的看法。这些看法大体可分成三类：

1. **神学是一门理性的学科。**这种立场的代表人物是阿奎那。这种立场认为，基督教信仰基本上是理性的，因此理性既可以用来支持信仰，又可以用来研究信仰。我们前面已经谈过的阿奎那的五种

证明展示了他的这种信念：理性能够支持信仰。

但是，阿奎那与他所代表的基督教传统都不相信基督教只是局限于理性可以确定的东西。信仰高于理性，信仰得到了启示的真理和洞见，这是理性在没有帮助的情况下无法了解和发现的。理性的作用在于根据启示的内容建造理论，探究启示的含义。在这个意义上，可以说神学是一门理性的学科，它用理性的方式来建造和延伸启示的内容。

研究中世纪基督教思想的著名历史学家吉尔松(Etienne Gilson)做过一个有趣的比喻，他将中世纪的神学体系与当时在基督教欧洲到处拔地而起的大教堂进行了比拟。他说，中世纪的神学体系是"理智的大教堂"；基督教就像是一座大教堂，它以人的理性为根基，但其上部建筑却超出了纯粹理性的领域；基督教以人的理性为基础，但耸立在其上的建筑却远远不是理性能够完全揭示的。

2. **神学是人的理性洞见的再版。**到17世纪中叶，特别是在英国和德国，一种新的看法逐渐形成。这种意见认为，基督教是理性的。但是，与阿奎那不同的是，阿奎那认为信仰可以安全地建筑在人的理性之上，而这个新的思想流派却持不同的观点。他们认为，如果说信仰是理性的，那么，信仰就可以完全用理性进行推演。信仰的每一个方面，基督教信念的每一个细项，都必须被证明是来自于人的理性。

在谢布里的赫伯特阁下(Lord Herbert of Cherbury)的作品中可以找到这种思想的精彩例子。他赞成一种建立在对上帝的先天意识和人的道德义务之上的理性宗教。这产生了两个重要后果。第一，实际上，基督教被简化为可以由理性证明的思想。如果基督教是理性的，那么其体系中任何不能被理性证明的成分就都不能算做是"理性的"，因而必须被抛弃。第二，在他们的理解中，理性优先于启示；理性第一，启示第二。

因此，他们认为，理性不需要启示的任何帮助也能够确定正确的东西；基督教必须遵循理性，接受理性所认可的东西，抛弃理性不认可的东西。既然理性可以告诉我们关于上帝、世界和我们自己的一切知识，那么，启示的观念不是多此一举吗？这种理性全能的绝对信

念导致了理性主义非常轻视基督教的启示教义——上帝是在耶稣基督里通过圣经启示出来的。

3. **神学是多余的，理性统治一切。**这是上述潜在理性主义立场所能推演出的最后逻辑结果。这种观点认为，事实上，基督教确实包括着一连串与理性不一致的重要信念。理性有权审判宗教，因为理性在宗教之上。这种思想通常称为"启蒙理性主义"，因为它非常重要，我们将在后面对其进行更为细致的讨论。现在我们来看一看奠定了启蒙理性主义基础的一个在英国的运动——自然神论。

"自然神论"这一术语（来源于拉丁词 *deus*，意思是"上帝"）的一般意义通常是指关于上帝的一种观点，该观点主张上帝创造了世界，但不承认上帝对其所创造的世界的继续介入或上帝的特殊显现。与之相对照的是"有神论"（来源于拉丁词 *theos*，意思是"上帝"），"有神论"承认上帝对其所造世界的继续介入。

在更为具体的意义上，自然神论用来指"理性时代"（17 世纪晚期到 18 世纪早期）的一些英语作家的观点。在其《主要的自然神论作家》（1757 年）一书中，列兰德（Leland）用了一个更为宽泛的术语"自然神论信仰者"来指称赫伯特、托马斯·霍布斯、大卫·休谟等许多作家。但是，对这些人的宗教观点所进行的彻底研究表明，除了都怀疑特定的基督教思想外，他们的观点几乎没有共同之处。

约翰·洛克的《人类理解论》（1690 年）阐述了一种关于上帝的观点，这种观点成为了后来自然神论的特征。可以说，洛克的论文奠定了自然神论的许多理性基础。洛克认为："理性使我们知道一个确定的、不证自明的真理，那就是，存在着一个永恒的全知全能的实体。"这个实体的属性就是那些人类理性认为适合于上帝的属性。洛克对于哪些道德特性和理性特性适合于上帝进行了研究，然后他说："用我们头脑中的无限观念，将每一个这样的观念进行放大，并且把它们加在一起，这就形成了我们头脑中复杂的上帝观念。"换句话说，上帝观念是由投射到无限的人的理性观念、道德观念构成的。

廷德尔（Matthew Tindal）在其著作《基督教与创世同样古老》（1730 年）一书中指出，基督教不过是"自然宗教的再版"。在他的理

解中，上帝是人们公认的正义观念、合理性观念和智慧观念的延伸。这种普遍宗教存在于任何时间和任何地点，而传统基督教所根据的是神圣启示观念，这是那些生活在基督之前的人们所不能得到的。在知识社会学这门现代学科造成了对“普遍理性”观念的怀疑之前，廷德尔的观点到处传播，是当时思想运动的理性主义特征的一个极好模型，在后来的启蒙运动中很有影响。

英国自然神论的思想后来传播到整个欧洲大陆，其媒介是翻译作品（特别是在德国），和那些熟悉或同情这种观点的人的作品，比如伏尔泰的《哲学书信》。人们通常认为，启蒙理性主义是英国无神论这一蓓蕾所绽放出的最后花朵。

启蒙理性主义

启蒙理性主义的基本前提是，我们关于世界、自身和上帝（如果上帝存在的话）所需要的一切知识，人的理性完全有能力告诉我们。这里，需要强调一下“理性”和“理性主义”的区别，因为有些读者可能把它们等同起来。理性是人的思考能力，是人的基本能力之一，其基础是论点和论据。在神学上理性是中立的。除非将理性看作关于上帝知识的惟一来源，否则，理性对信仰不构成任何威胁。如果将理性看作关于上帝知识的惟一来源，就成了理性主义。理性主义排他性地仅仅依赖人的理性，拒绝给予上帝的启示以任何重视。

可以说，启蒙理性主义的根据是，人的理性本身就可以知道人类想要知道的一切。除非首先听从理性，我们不需要听从任何其他意见。按照定义来说，基督徒不能讲出同时是独特又是正确的任何东西。如果是独特的，它就违背了理性，因而是不正确的。很简单，独特的就是错误的。

对基督教的这种理性的评论有一个突出的例子，涉及到基督论（耶稣怎能在同时既是上帝又是人呢？）和三位一体的教义（一个上帝怎能同时具有三个位格呢？这不是堕入了严重的逻辑矛盾吗？）。美国早期的一位总统杰斐逊（Thomas Jefferson）深受18世纪法国理性主义的影响，他以详细的论证对三位一体教义大加嘲笑：

那时，我们就应当废弃这个不可理解的三位一体算术，说什么三是一、一是三；那时，我们就应当拆毁这个人造的脚手架，它竖在那里，掩盖了耶稣极简单的本来面目。简而言之，那时我们就应当抛弃在耶稣之后的一切教导，回归到耶稣留给我们的纯粹的、简单的教导。那样，我们才是耶稣真正的好门徒。

在杰斐逊眼中，耶稣本来只是一位非常懂道理的教师，他传授了一种非常简单而合理的福音，内容是关于上帝的简单而合理的观念。而对于每一个观点，基督教都决意将事情弄得更加复杂。

在新约研究中称为"追寻历史上的耶稣"的运动就是这种做法的一个直接后果。这种追寻开始于18世纪晚期，其根据是这一信念：新约严重曲解了耶稣。他们认为，真正的耶稣——即"历史上的耶稣"——只是加利利的一位教师，他传授的是有理性根据的完全明智的思想；新约严重误解了耶稣，将他当成有罪人类的、复活了的救主。

他们认为，理性能够评判基督。康德在其名著《纯粹理性限度内的宗教》一书中，对于理性和良知优先于基督的权威这一论点进行了强有力的论证。他认为，当耶稣的言论与理性一致时，就应当受到尊重；违背理性或超出理性时，就应当将其抛弃。启蒙理性主义支持理性的权威。它认为，人的理性不用求助于"启示"就能够建立认识宗教所需要的一切。而且，理性有能力判断包括基督教在内的诸多宗教的真实性，并且消除其大量的"非理性"观念。尽管这些思想在18世纪晚期和19世纪很有影响，现在却受到了质疑。一系列新的发展已经摧毁了这种思想的可信性，现在我们就来略述一二。

我们先来思考一下理性本身。人的理性是否确实能够建立不证自明的第一原则，并且以此为根据通过逻辑推演，推导出一个完整的体系呢？对于喜欢这种思想的人而言，欧几里得几何学的五个原则几乎都会有几分吸引力。根据其五个原则，欧几里得建立起了其整个几何学体系。斯宾诺莎等哲学家被此深深地吸引。他们在想，也许可以在哲学中使用同样的方法；从一系列确定的前提出发就可以建立起巨大的哲学和伦理学大厦。但是，这个梦破灭了。19世纪发

现了非欧几何,消除了这种类比的吸引力。非欧几何证明,存在着解决几何问题的一些其他途径。每种方式的内在一致性都可以与欧几里得的方法相媲美。那么,哪一种是正确的呢? 这个问题尚无人能回答。它们全然不同,每种方法都有其特定的优点,也有其特定的问题。

现在发现,理性主义本身也存在同样的问题。过去,人们认为存在着一个惟一的理性原则;现在,人们承认存在着、并且一直存在着许多个不同的"合理性"。启蒙思想家的历史学识与古典西方传统是紧密相连的,由于这种学识的局限,他们似乎看不见这一令人窘迫的事实。但是,这个错觉现在已经被摧毁了。哲学家麦金泰尔(Alasdair MacIntyre)详尽地研究了理性主义对待理性的方法,最后他得出结论:

> 事实证明,对于所有理性人都不会否认的那些原则究竟是什么,无论是启蒙思想家还是其后继者,都不能达成一致意见。百科全书的作者们给出了一种答案,卢梭给出了第二种答案,边沁给出了第三种,康德给出了第四种,苏格兰常识哲学派及其法国和美国信徒给出了第五种。后来的历史也没能减轻这种分歧的程度。结果,启蒙主义的遗产成了理性正当这一理想的思想养料。事实证明,这种理想永远不可能实现。

麦金泰尔指出,理性做出了许多承诺,但却不能兑现这些承诺。正是由于这些原因,德国作家伽达默尔(Hans-George Gadamer)写到:"鲁滨逊·克鲁索(Robinson Crusoe)关于历史上的启蒙运动的幻梦就像克鲁索本人一样虚假。"今天,许多人认为"普遍理性"这个概念不过是一个虚构。后现代主义争论到,存在着多种"合理性",每一种都应当受到尊重;不存在处于优势地位的制高点,不存在能够对诸多的"合理性"进行评判的"理性"普遍概念。

理性可以证明上帝存在吗?

信仰与理性的关系是人们经常讨论的问题:上帝的存在是否可以证明?这些证据是否足以使人信上帝?一些作者对这些问题做出了肯定的回答。然而,基督教神学的普遍共识似乎认为,尽管理性不足以使人信上帝,但信徒对他们的信仰却能够给出理性上的理由。

在中世纪基督教作家和思想家坎特伯雷的安瑟伦、托马斯·阿奎那的作品中,可以找到对这些问题的经典论述,中世纪的所有讨论都以此为参照。安瑟伦的观点后来被称为关于上帝存在的"本体论证明"。阿奎那提出了关于上帝存在的"五种证明",从自然的结果推演出其在上帝里的原因。下面我们就对这两种论证分别进行讨论。

安瑟伦在其1079年的著作中首次提出了关于上帝存在的"本体论证明"。("本体论"这个术语指的是研究"是者"或"存在"的一个哲学分支。)在这本书中,安瑟伦思考了上帝的观念对他自己而言是如何变成不证自明的,以及这种改变的可能意义是什么。

安瑟伦首先提出了一个对上帝的至关重要的定义。他说,上帝是"不能设想比之更伟大的东西"。对安瑟伦而言,这个似乎不证自明的定义(假设他所理解的基督教上帝就是这样的)具有重要的意义。他以非常迂回的方式表达了这一点。我们需要对其进行一些解释。他说:

> 去设想一个不能被设想不存在的东西是可能的。既然这个东西比可以设想为不存在的东西伟大,所以说,如果设想"不能设想比之更伟大的东西"不存在,那么所设想的就不是"不能设想比之更伟大的东西"。这是一个不可调和的矛盾。所以说,"不能设想比之更伟大的东西"在现实中确实存在,不能设想它不存在。主啊,我们的上帝,你就是那"不能设想比之更伟大的东西"……因为,如果人的心灵可以设想出一种比你还好的东西,被造物的地位就高出了造物主的地位,而这是荒谬的。

这个论证不是很容易理解,如果把它简化一下、拿出要点,可能有所裨益。

安瑟伦将上帝定义为"不能设想比之更伟大的东西"。关于这个东西的观念是一回事,这个东西的实际存在是另一回事。想像一百美金与手中确实有一百美金是完全不同的两回事,而且,也少了许多满足感。安瑟伦的观点正是这样:关于某事物的观念低于该事物的实际存在。所以,上帝是"不能设想比之更伟大的东西"这个观念具有内在矛盾,因为上帝的实际存在比这个观念更高级。换句话说,如果关于上帝的这个定义是正确的,并且存在于人的意识之中,那么相应的现实必定存在。

这个"论证"中有一个明显的逻辑漏洞(必须强调的是,并不是安瑟伦首先将它看作是一个论证的)。安瑟伦的一个早期批评者——高尼罗(Gaunilo)首先将其清楚地表达出来。高尼罗写了一篇题为《为愚人辩》(出自诗篇 14:1,"愚顽人心里说:没有上帝"。安瑟伦曾引述过这句经文)的文章来反驳安瑟伦。高尼罗说,请想像一个海岛,它是如此可爱,以至于不能设想出比它更加完美的海岛。高尼罗提出,根据同样的论证,这个海岛必然在现实中存在,因为实际存在的海岛必定比观念中的海岛更完美。同样地,根据安瑟伦的逻辑,我们也可以说,百元面值纸币的观念就意味着我们手中一定有这样一张纸币。

然而,安瑟伦并不是这么容易就可以被驳倒的。上帝是"不能设想比之更伟大的东西"是他对上帝的定义的重要部分,但只是他的论证的一部分。他认为,上帝属于与海岛和百元面值纸币完全不同的种类;超越任何其他事物,是上帝属性的一部分。一旦信仰者理解了"上帝"这个词的含义,上帝对他而言就是存在的。这才是安瑟伦思考的意图:基督徒对上帝属性的理解如何在现实中强化了他们的信仰。这个"论证"在信仰的背景之外并不具有说服力,安瑟伦从来没想在普遍哲学中使用它。

托马斯·阿奎那的"五种证明"采取了一种有些不同的思路。阿奎那相信,完全可以从人对世界的普遍经验中找出指向上帝存在的指示器。那么,阿奎那找到了哪些指示器呢?阿奎那的基本思路是,

世界像镜子一样反映着上帝——它的创造者。正如画家会在其作品上签名以使人认出这是他的作品,同样地,上帝在其创造物上印上了神圣的"签名"。以世界的创造者——上帝为根据,可以解释我们在世界上的发现,比如,世界是有秩序的。上帝既是世界的第一原因,又是世界的设计者。上帝不仅创造了世界,而且在世界上印上了自己的形象和痕迹。

那么,我们在被造物的哪些地方可以找到上帝存在的证据呢?阿奎那认为,世界的秩序是上帝存在和上帝智慧最有说服力的证据。这是一个基本假定,它是"五种证明"中每一个的基础。尤其是对于经常被称为"来自于设计的论证"或"神学论证"的这个证明,这个假定特别重要。下面我们就分别来探讨这五个证明。

第一个证明始于一个发现:世界上的事物是运动的或变化的。世界不是静止的,而是动态的。例证俯拾皆是。雨从天上落下,山石向山谷滚去,地球绕着太阳转(不巧,这是阿奎那所不知道的一个事实)。可是,大自然的运动是如何开始的呢?为什么它不是静止的呢?

阿奎那认为,每一个运动着的事物都有另外的事物在推动,因为每一个运动都是有原因的。事物不能自己运动,必须由他物推动。所以说,每一个产生运动的原因本身也必须有一个原因,这个原因同样也有它自己的原因。因此,正如我们所熟知的,世界的背后存在着一连串导致运动的连续原因。阿奎那认为,除非这些原因的数量是无限的,在这一连串原因的开端必定存在着一个惟一的起始原因。正是这个起始因启动了整个运动系列,它是世上一切运动的终极原因。我们可以看到反映在世界的运转方式之中的伟大的因果链条,其源头正是这个惟一的起始因。阿奎那从事物是运动的这一事实出发,论证存在着所有运动的惟一起始因,而且他得出结论——这个惟一的起始因就是上帝。

第二个证明的开端是原因观念。换句话说,阿奎那注意到,世界万物皆有原因和结果。一事件(结果)可以用另一事件的影响(原因)来解释。上文我们所简单阐述的运动观念就是这个原因—结果序列的一个极好的例子。使用类似于上文的推理,阿奎那论证说,所有的

结果都可以追溯到一个惟一的起始因——就是上帝。

第三个证明涉及到世界上的偶然性存在。换句话说，世界上存在着并不具有必然性的存在(比如人类)。阿奎那将这种存在与必然性存在(必然会出现的事物)进行了比较。阿奎那论证说，上帝是必然性存在，而人类是偶然性存在。事实上，我们人类本身需要进行解释，我们为什么存在？我们人类是如何产生的？

阿奎那论证说，一事物的产生和存在是已经存在的事物导致了它的产生和存在。也就是说，我们存在是因为其他事物产生了我们。我们是一系列因果关系的结果。阿奎那宣称，沿着这个因果序列可以追溯到其起源，这个起始因只能是一个必然性存在，它就是上帝。

第四个证明的起点是人们所珍视的价值，比如真、善、崇高。这些价值来源于何处？什么东西使它们产生？阿奎那论证说，必定存在其本身就是真、善和崇高的某种事物，正是它使我们产生了真、善和崇高的观念。阿奎那提出，这些观念的来源就是上帝，他是这些观念的起始因。

第五个证明即最后一个证明，是目的论证明。阿奎那注意到，世界万物明显带有智能设计的痕迹。自然过程、自然物与人心灵中的某些确定的目的似乎是相适应的。它们像是有目的被设计出来。但是，自然物不能自己设计自己，它们一定是由他人或他物设计和制造的。从这样一个观察出发进行论证，阿奎那得出结论：必须承认，自然秩序的来源是上帝。

很明显，阿奎那的绝大多数论证非常相似。每一个论证都是沿着一个因果序列追溯到其惟一的源头，并且认为这一源头就是上帝。中世纪晚期，一些顶尖的思想家——例如司各脱(Duns Scotus)和奥卡姆(William of Ockham)——对这些论证提出了许多批评。下面这些特别重要：

1. 为什么说原因的无限回溯是不可能的？例如，如果能够证明因果序列确实在某处停止了，阿奎那关于运动的论证才是有效的。在阿奎那看来，必须存在一个不动的第一推动者。但是，他没能证明这一点。

2. 这些论证的结论为什么是相信只存在一位上帝？例如，对运动的论证也可能得出这样的结论：相信存在着许多个不动的第一推动者。似乎没有理由坚持认为这样的原因一定是惟一的。

3. 这些论证没有证明上帝继续存在。创造万物之后，上帝可能不再存在。事物继续存在并不必然意味着其创造者继续存在。奥卡姆提出，阿奎那的论证可能会导致这样一种信念：上帝从前曾经存在，但现在不一定存在。奥卡姆以上帝继续维护着世界这一信念为基础，提出了一个更复杂一些的论证，试图避开这个困难。

最后，我们认为，阿奎那的论证只是以某种方式提出，有理由相信世界的创造者是存在的，或能够在世界中产生影响的智能实体是存在的。可是，要达到信仰，仍然需要一个跳跃，仍然需要证明这个创造者或智能实体就是基督徒所认识、信仰和崇拜的上帝。阿奎那的论证可能使人相信上帝是存在的，而且这位上帝非常像希腊哲学家亚里士多德所喜爱的那位不动的推动者，他与世界是疏远的，他不干涉世界的事务。但是，从基督教的特定角度来解释，对上帝会有一个非常不同的理解。

对于作为神学来源的圣经和人的理性，我们已经进行了一些思考。现在我们一起来探讨一下传统。

第四节　传　　统

“传统”这个词不仅仅指流传下来的一些东西，它也是神学或属灵思想被珍视、被评价，并从一代人传到下一代人的一个活跃的思想过程。在基督教神学中，我们可以发现对待传统的三种主要方式。

单一来源理论

为了对付早期教会中各种各样的争论，特别是诺斯替派的威胁，一种理解某些圣经段落的“传统的”方式逐渐形成了。包括里昂的爱任纽在内的公元2世纪的教父神学家们开始形成了一种解释某些圣

经经文的权威方式,爱任纽认为这种方式可以追溯到使徒时代。不允许对圣经进行独断的或随意的解释,对圣经的解释必须在基督教会的历史连续性的背景中进行。解释圣经的参数已经由历史固定或"馈赠"下来。"传统"的含义只是"信仰群体解释圣经的传统方式"。这就是神学的单一来源理论。其内容是,神学以圣经为根据,"传统"指的是"解释圣经的传统方式"。

宗教改革运动的主流采用了这种方式,主张可以保留对圣经的一些传统解释,比如三位一体教义和给婴儿施洗的做法,条件是可以证明它们与圣经是一致的。可见,认为威权式的宗教改革者将个人看法凌驾于教会的集体意见之上,或者堕入某种形式的个人主义,这种看法显然是错误的。但如果说激进的宗教改革是这样的,那无疑是对的。

这种对待传统的方式在现代基督教思想中仍然是"多数派立场"。然而,两种重要的其他立场也值得注意。

双重来源理论

在 14 和 15 世纪,形成了一种与上述方式有些区别的理解传统的方式。除了圣经,"传统"被理解为是启示的另一个独立的、截然不同的来源。这种观点认为,圣经在许多地方是沉默的,但是幸好上帝已经安排了可以弥补这个缺陷的启示的第二个来源,就是可以追溯到使徒时代的口头传统。这种传统在教会中代代相传,以至今日。这就是神学的双重来源理论,即神学所依据的是两个区别很大的来源:圣经和口头传统。

因此,根据双重来源理论,通过诉诸于口头传统,某些在圣经中找不到的信念可以被认为是正确的。特兰托公会议坚定地捍卫了这种立场。特兰托公会议陈述和捍卫了罗马天主教立场,反对宗教改革运动所造成的威胁,因而常常受到指责。特兰托公会议规定,不可将圣经视为启示的惟一来源,传统是至关重要的补充,新教徒不承认这一点是不负责任。特兰托公会议声称:"所有得救的真理和行为准则……都包含在书卷和口头传统之中,这些都出自基督自己的口和使徒们的口。"可是,有趣的是,第二次梵蒂冈公会议似乎离开了这种

对待传统的方式,赞同我们在前文谈到的"对圣经的传统解释"方式。

以上讨论的两种方式都肯定了传统的价值。第三种方式实际上抛弃了传统。这种观点经常被称为"再洗礼派",逐渐地在宗教改革派的激进一翼中流行起来,随后,一些同情启蒙运动的作家进一步发展了这种观点。

抛弃传统理论

16世纪的一些激进的神学家——比如闵采尔(Thomas Müntzer)和施温克菲尔德(Casper Schwenkfeld)——认为,每个人都有权按照自己的喜好、在圣灵的指引下来解释圣经。激进的弗兰克(Sebastion Franck)认为,圣经"是用七印密封的书卷,除非拥有大卫的钥匙,也就是圣灵的光照,没有人可以打开它。"由此,这种对待传统的方式将个人看法置于教会集体意见之上,开辟了通往个人主义的道路。于是激进派抛弃了给婴儿施洗的做法(威权式的宗教改革者仍然采用这种做法),理由是没有圣经根据(新约中没有明确提到这种做法)。同样地,他们也抛弃了三位一体和基督的神性等教义,理由是在圣经经文中找不到足够的根据。正如弗兰克在1530年所写的:"愚蠢的安布罗斯、奥古斯丁、哲罗姆、格列高利啊! 其中甚至无一人真正认识主,都不是上帝差来教导人的。哦,上帝呀! 相反,他们都是敌基督的门徒!"

启蒙运动时期,这种思想得到了进一步的发展。启蒙运动急于摆脱传统的枷锁。从过去的压迫中获得政治解放(这是法国大革命的一个重要主题),意味着完全抛弃过去的政治思想、社会思想和宗教观念。启蒙思想家高度重视人的理性,其原因之一是他们认为理性可以使人拥有思想而不需要诉诸传统,也就是说,单凭理性就可以得到任何值得知道的思想观念。

从而,尊重传统被认为是向过去这个权威投降,是自我强加的过时的社会、政治和宗教结构对自己的奴役。启蒙运动是抛弃传统的一个突出代表,它主张理性不需要任何传统来补充。

神学和敬拜：礼拜传统的作用

敬拜的固定形式是基督教传统的最重要因素之一，通常称为"礼拜"(liturgy)。近年来，人们重新发现了这一事实：基督教神学家也祷告并参加敬拜，而这些颂赞背景塑造了他们的神学思想。从基督教会最初的世纪开始，人们就认识到了这一点。有一句拉丁语格言：*lex orandi*，*lex credendi*。勉强可以翻译成"你祷告的方式决定你信仰的内容"。这句格言表达了神学和敬拜相互影响这一事实。基督徒信仰的内容影响其祷告和敬拜的方式；祷告和敬拜的方式也影响其信仰的内容。

早期教会曾发生过诺斯替主义和阿里乌主义的辩论，这两次辩论极好地说明了这一观点的重要性。诺斯替教徒根据其激进的"灵肉"二元论，认为物质天生是恶的。爱任纽反驳了这种观点，他指出，基督教的圣礼中经常使用面包、葡萄汁和水，这是一个事实。如果它们在基督教的敬拜中占据如此重要的地位，怎么能说它们是恶的呢？

阿里乌提出，在上帝的创造物中，基督是最高级的。其反对者(例如阿塔那修)反驳说，这种基督论与基督徒的敬拜方式完全不一致。如果阿里乌是正确的，基督徒就是在崇拜一个被造物而不是在崇拜上帝，就犯了拜偶像的罪。阿里乌相信神学应该对礼拜进行批评，而阿塔那修相信神学家已经将敬拜的模式和实践纳入了思考范围。

本章对基督教神学的来源进行了简短的探讨，其中一些争论涉及它们的潜能和局限。现在，我们可以转向基督教的观念，来进一步思考基督教教义的一些方面。我们已经讨论了耶稣基督对于基督徒的至关重要性和关于耶稣的身份及意义的一些重要概念。但此外，基督徒还相信什么呢？第九章我们将讨论这个问题。

思 考 题

1. 基督徒认为“启示”的含义是什么?

2. 通过观察我们周围的世界,可以发现哪些关于上帝的知识?

3. 为什么圣经对基督徒如此重要?

4. 可以证明上帝存在吗?

5. 请概括说明坎特伯雷的安瑟伦的论证。这个论证有意义吗?

第九章　基督教教义

正如我们已经强调的，基督教不仅仅是一套思想观念。基督教的核心人物是耶稣。有些人可能认为基督教只是一系列的思想和道德观念。因此，本书用大量篇幅来阐述耶稣对基督教的重要性。读者应当对本章的相关部分(110—151 页)进行深入的研究。

基督教是以耶稣基督为中心的一种生活方式。理解世界的方式是这种生活方式的一个组成部分，包括如何理解上帝的属性、人类的起源和命运、人死后彼岸世界。一系列核心信念奠定了基督徒生活方式的基础并支撑着这种生活方式。因此，为了正确地理解基督教，理解基督徒的信念是至关重要的。本章旨在提供基督教信仰最重要主题的概貌。

在短短的这一章里，我们不可能对基督教信仰的重要主题进行全面的论述。读者应当把这一章看作一个简介。两千年以来，基督徒们一直在探讨和争论这些神学问题，留下了大量丰富的神学遗产，有待于我们去探讨。这里只想对基督教教义的主要主题加以介绍。想要对此进行进一步探讨和思考的读者可以查阅更详细的著作，比如本书后面所列出的那些著作。

下面我们采用使徒信经的西方版本，作为分析基督教信仰的最主要主题的依据。长期以来，人们一直把使徒信经作为对基督教信仰要点的一个简便的概括，特别是对于那些希望受洗的初信者而言。请注意，与耶稣直接相关的陈述在使徒信经中占据了支配的地位。在使徒信经的十二个句子中，有六句(2—7)直接与耶稣有关；三句(10—12)可以认为陈述了基督徒所理解的耶稣的意义，因为基督徒认为罪的赦免、复活和永生的盼望直接以耶稣的十字架和复活为根据。

学习板块 30

使徒信经(西方版本)

为便于查阅,我们在此再次陈述一遍使徒信经:

1. 我信上帝,全能的父,创造天地的主;
2. 我信我主耶稣基督,上帝的独生子;
3. 因着圣灵感孕,从童贞女马利亚所生;
4. 在本丢·彼拉多手下受难,被钉在十字架上,受死,埋葬;降在阴间;
5. 第三天从死里复活;
6. 他升天,坐在全能父上帝的右边;
7. 将来必从那里降临,审判活人,死人。
8. 我信圣灵;
9. 我信圣而公之教会;我信圣徒相通;
10. 我信罪得赦免;
11. 我信身体复活;
12. 我信永生。

我们已经对基督徒所理解的耶稣的身份和意义进行了比较详细的讨论。接下来,本章将对使徒信经所陈述的基督教的其他教义进行探讨。想要了解基督教关于耶稣的观点的读者,可以参考本书第五章对这一问题所进行的大量讨论。

第一节 基督教的上帝论

基督教肯定上帝是存在的。但是哪一位上帝呢?这位上帝是什么样的呢?基督教的信经不仅陈述了上帝存在这一信念,而且开始阐发基督教对这位上帝的属性和品格的独特理解。特别重要的是,

基督教断言上帝通过耶稣才能被认识。我们已经看到，在耶稣其人及其作为中上帝将自己启示出来(见119—122页)，这是基督教最重要的基本思想之一。

上帝是父

使徒信经开头即宣称“我信父上帝”。这句陈述旨在说明，基督徒所相信的是一位有位格的上帝，而不是一个抽象的无位格的理念。从旧约和新约关于上帝的用词中，可以清楚地知道这一点。例如，二者在描绘上帝的属性和品格时，都使用了极为人格化的语言。上帝可以被说成是“信实的”和“慈爱的”(这些词汇直接意味着一种个人关系)。许多基督教作家指出，祷告者模仿了小孩子和父母的关系。祷告表达了一种亲切的关系，即“对一有位格的对象的单纯信赖，他为我们所做的一切表明他完全值得信赖”(欧曼，John Oman)。而且，保罗关于耶稣死于十字架上的后果的一个最重要思想就是，这带来了“和好”。这一深刻的神学思想显然模仿了人类的人际关系。它意味着上帝与罪人的关系，因着信，发生了改变，就像两个人(或许是疏离的丈夫和妻子)重新和好一样。

称上帝为“父”，就是肯定自己所相信的是一位有位格的充满活力的神，而不是一种无位格的静止的神圣力量。但是其含义远不止这些。例如，它还意味着我们来源于上帝，上帝关心我们就像父亲关心孩子一样。

中世纪杰出的基督教神学家托马斯·阿奎那认为，“上帝是父”这一比喻应理解为“上帝像人的父亲”。也就是说，可以将上帝比拟为父亲。在某些方面上帝与父亲相似，在某些方面则不然。二者具有真正的相似性。上帝关心我们，正如父亲关心他的孩子一样(见太7:7—11)。上帝是我们存在的最终来源，正如我们的父亲生育了我们一样。上帝像父亲一样对我们行使权威。同样地，二者也具有真正的不同之处。比如，上帝不是人类。

阿奎那想说的话非常清楚。在与我们的日常生活联系在一起的形象和观念中，上帝将他自己向我们启示出来。但是，这并没有将上帝降低为世俗世界的存在。说“上帝是我们的父”并不等于说上帝仅

仅是我们的又一位血缘意义上的父亲;而是说,思考我们的生父有助于我们认识上帝。二者是一种类比关系。像所有的类比一样,二者在许多方面是不同的。然而,这仍然是非常生动有益的思考上帝的方式,使我们可以用我们所熟悉的世俗世界的词汇和形象来描绘最终超越俗世的事物。

圣经用来描写上帝的范型具有坚固的现实生活基础。正如耶稣使用存在于现实生活的比喻来阐述神学观点一样,圣经作者们使用来源于古代巴基斯坦地区现实生活的范型来说明上帝的属性和意愿。因为当时社会是男性统治的,所以用来描写上帝的范型多为男性。例如,只能用父亲、法官或国王之类的男性形象来表现上帝的权威这一观念。然而,圣经中也使用了其他范型。例如,上帝经常被比作(无性别的)磐石,用来表达力量、稳固、持久等观念。女性形象多用于描绘上帝对其子民的关心和同情,这常常被比作母亲对孩子的爱。然而,重要的不是这些比喻,而是所谈论的上帝的性情。

圣经断言,古代以色列社会的国王、牧者、父亲形象可以作为上帝的合适范型。但是,使用这些男性范型并不是说上帝是男性。同样地,使用无性别的范型(比如磐石)也并不是说上帝是无性别的,使用女性范型(比如母亲)也并不是说上帝是女性。把上帝说成是一位父亲,就是说,在古代以色列社会父亲所起的作用有助于我们对上帝本性的了解;这不是说上帝真的是一个男人。圣经没有说上帝具有任何性别特征,无论是男性还是女性。性别特征是被造物的一种属性,我们不能假定任何一种性别特征对应于上帝。

由于异教之神常常与性功能紧密联系在一起,所以旧约避免这种联系。迦南生殖崇拜既强调男神的性功能,也强调女神的性功能;而旧约不认可神的性别或性功能是重要的这种观念。并不需要回到异教的男神和女神观念,才能恢复这一观念:上帝既不是男性也不是女性;这些观念已牢固地根植于旧约和新约之中。

在本章的后面部分,我们会对上帝是创造者这一观念进行探讨,在刚才的讨论中对此已有所提及。现在,我们来关注一个更具挑战性的教义——三位一体教义。

三位一体的上帝

三位一体教义是最具特色的基督教教义之一，也是最难理解的教义之一。下面我们试图勾勒一幅三位一体教义主要特征的轮廓。新约中并没有对这一教义的明确教导。有两个段落确实指向对上帝的三位一体解释，那就是马太福音 28:19 和哥林多后书 13:14。

学习板块 31

这是新约对三位一体的暗示吗？

马太福音 18:18—20

耶稣进前来，对他们（门徒们）说："天上地下所有的权柄都赐给我了。所以，你们要去使万民作我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗。凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守，我就常与你们同在，直到世界的末了。"

哥林多后书 13:14

愿主耶稣基督的恩惠，上帝的慈爱，圣灵的感动，常与你们众人同在！

上面所引述的两段经文已深深扎根于基督徒的共识之中。因为前者与受洗有关系，而后者在基督徒的祷告和献身时作为通用的形式来使用。然而，无论是合在一起还是分开来看，都很难说这两节经文已经构成了三位一体教义。

三位一体教义的圣经基础并不是这两节经文，而是新约所见证的上帝遍在的活为模式。父神是通过圣灵在基督里将他自己向世人启示出来的。在新约作品中，圣父、圣子、圣灵具有最紧密的关系。一次又一次地，新约段落将三者联系在一起，看作是一个更大的整体。作为一个整体的上帝拯救的临在和大能，似乎只有同时包含这三者，才能表达出来（例子参见林前 12:4—6；林后 1:21—2；加 4:6；

弗 2:20—22;帖后 2:13—14;多 3:4—6;彼前 1:2)。

在旧约中也可以看到同样的三位一体结构。其中可以识别出上帝的三个主要"化身"(personifications),它们天然地导向三位一体的基督教教义。这三个"化身"是:

1. **智慧**。在箴言、约伯记、传道书等智慧书中,上帝的这个化身特别明显。智慧这一上帝的属性在这里被看作像是一个人(因此产生了"化身"观念),是一个与上帝分开又依赖于上帝的存在物。智慧(顺便提一下,它总是被当作女性)被描绘为创造中的积极力量,智慧在创世时留下她的印迹(参见箴 1:20—23;9:1—6;伯 28;传 2:4)。

2. **上帝的话**。这里,上帝的言辞被看作是一个实体,是一个既独立于上帝、又来源于上帝的存在物。在这些描写中,上帝的话来到世界上,带着上帝的意志和意愿,与男人和女人相遇,带来指导、审判和拯救(参见诗 119:89;诗 147:15—20;赛 55:10—11)。

3. **上帝的灵**。旧约用"上帝的灵"这一短语来指称上帝在创世时的临在和大能。这灵会在将要来的弥赛亚身上出现(以赛亚书 42:1—3),在旧秩序最终结束时作为新创造活动的代理人出现(结 36:26;37:1—14)。

上帝的这三个"位格"(这里用希腊词 *hypostatization* 代替英语词"化身")并不等于严格意义上的三位一体教义。确切地说,这三个"位格"指向上帝临在和活动的模式,这个模式是无所不在、超越的上帝在创造活动之中并通过创造活动表现出来的。上帝一位论的上帝概念不足以涵盖这种对上帝的动态理解。三位一体教义所表达的正是上帝活动的这种动态模式。

上帝的行为模式在圣经和基督徒的经验之中启示出来,人们持续不断地对此进行判断性思考。三位一体教义可以看作是这一思考过程的结果。这并不是说圣经中包含了三位一体教义;而是说,圣经是那位要求人们以三位一体方式来理解的上帝的见证。

三位一体教义的发展与基督教对耶稣身份和意义的理解的发展有机地联系在一起。耶稣与上帝"本体相同"(其希腊词为 *ho-*

moousios)，而不是“本体相似”（其希腊词为 *homoiousios*），这个共识在基督徒中越来越明确。可是，如果耶稣是上帝，这对上帝意味着什么呢？如果耶稣是上帝，那么不是有两个上帝了吗？或者，是否应当对上帝的属性进行彻底的重新思考呢？从历史发展来看，三位一体教义与基督的神性教义的发展密切相关。教会越强调基督是上帝，人们要求其澄清基督与上帝关系的压力就越大。

正如我们已经看到的，基督徒思考三位一体的起点是新约对上帝的临在和行为的见证，上帝的临在和行为是在基督里通过圣灵进行的。爱任纽认为，救赎的整个过程自始至终都见证着圣父、圣子、圣灵的行为。爱任纽使用了一个名词——“救赎组织”（the economy of salvation），这个名词在下面对三位一体的讨论中起着显著的作用。“组织”（economy）这个词需要进行澄清。其希腊词是 *oikonomia*，基本含义是“治家的规则”（由此我们可以看出这个词的现代含义与其原意的关系）。在爱任纽看来，“救赎组织”的含义是“上帝在人类历史中救赎人类的方式”。

当时，爱任纽面临着来自诺斯替派批评者的巨大压力。他们主张，创造者上帝完全不同于（并且优越于！）救赎者上帝。马西安所偏爱的诺斯替思想认为：旧约上帝是一个创造者，完全不同于新约中的救赎者上帝；因此，基督徒应当回避旧约，应当将注意力集中于新约。爱任纽有力地反驳了这一思想。他强调，整个救赎过程——从创世的那一刻起到人类历史的最后一刻——自始至终都是一位并且是同一位上帝的作为。只存在惟一的救赎计划，在其中作工救赎其创造物的就是那一位上帝——他既是创造者也是救赎者。

爱任纽在其作品《对使徒布道的说明》（*Demonstration of the Preaching of the Apostles*）中强调，圣父、圣子、圣灵在救赎计划中发挥了既相互区别又相互联系的作用。他这样宣告其信仰：

> 父神上帝是非受造的，是不能被包含的，是不可见的一位神，是宇宙的创造者……还有上帝的道，即上帝的独生子，我们的主耶稣基督，他……无时不在，集万事万物于一身，取了人的样式来到人间，……败坏了死权，带来了生命，恢

> 复了上帝与人类的关系……还有圣灵……以新的方式向我们人类浇灌下来，在全地更新我们，使我们可以接近上帝。

这段话清楚地阐明了救赎三一论(economic Trinity)，就是说，这是将上帝的属性理解为每一位格负责救赎计划的一个方面。三位一体教义决非毫无意义的神学冥想，它直接以基督徒在基督里得救赎的复杂经验为根据，旨在对这些经验做出解释。

证据表明，到公元4世纪后半叶，关于圣父与圣子关系的争论已经得到了解决。圣父与圣子是"一体的"，这一认识解决了阿里乌争论，在教会中建立了对圣子神性的共识。但是，还有更加深入的神学建构需要完成。圣灵与圣父、圣子的关系如何？在上帝中圣灵不能被忽略，这在人们中间已经成为了一个日益增长的共识。卡帕多西亚教父，特别是凯撒利亚的巴西尔(Basil of Caesarea)，极其有力地捍卫了圣灵的神性，为三位一体神学最后成形奠定了基础。现在，对圣父、圣子、圣灵的神性和同等地位已经形成了共识，剩下的就是发展出三位一体的模型，形象地表达我们对上帝的这种理解。

一般而言，东方神学倾向于强调三个位格的个性区别，同时强调圣子和圣灵皆来源于圣父以捍卫三者的同一。三个位格的关系取决于三者各自是什么，所以圣子与圣父的关系被定义为"受生"和"是子"的关系。奥古斯丁采取的不是这种思路，他更喜欢从关系的角度来看待三个位格之间的关系。从而，西方神学从上帝这个统一体出发的倾向更加明显，在论述启示和救赎工作时尤其如此；同时倾向于用三个位格的相交来解释他们之间的关系。

东方神学的思路似乎在暗示，三位一体由处理不同事务的三个独立代理人组成。后来的两个发展排除了这种可能性。这两个发展通常称为"相融互摄"(*perichoresis*)和"运用论"(appropriation)。尽管这些思想在三位一体教义发展的晚期阶段得到了充分发展，但是，在此之前，爱任纽和德尔图良的作品对这些思想无疑已有所暗示，尼撒的格列高利的作品则对这些思想进行了更加充实的表述。现在我们就对这两个思想进行一些探讨，这会对我们有所裨益。

1. **相融互摄**。其希腊原词为 *perichoresis*，在公元6世纪时已普遍使用。我们经常可以遇到这个希腊词的拉丁语形式（*circumincessio*）和英语形式（"mutual interpenetration"）。"相融互摄"指的是三位一体的三个位格相互联系的方式。这个观念承认每一个位格的独特性，同时强调每一个位格都分享其他两个位格的生命。"一个存在共同体"这个比喻经常用来表达这一思想。在这个存在共同体中，每一个位格都保持着其独特身份，同时又渗透到其他两个位格之中并被其他两个位格所渗透。



在拉丁颂歌集中发现的三位一体画像，约1480年画于锡耶纳。该画像将三位一体的三个位格描绘为三张"脸"，坐在宝座上的独一形体强调了上帝是一体的。也请大家注意画在上帝手里的圆球和王杖，它们象征着上帝的权柄。

2. **运用论**。形态论异端认为,在救赎计划的不同时刻,上帝以不同的“存在形态”存在。所以,在一个时刻,上帝以圣父的形态存在,创造了世界;在另一时刻,上帝以圣子的形态存在,救赎了世界。运用论教义强调,三位一体的工作是一体的;每一个位格都参与了上帝的每一个外在行为。所以说,圣父、圣子、圣灵都参与了创造工作,不能认为创造只是圣父自己的工作。例如,希坡的奥古斯丁指出,创世记的创世叙述中谈到了上帝、上帝的话和上帝的灵(创 1:1—3),这显示,在救赎史的这一关键时刻,三位一体的三个位格全部在场并且都在起作用。

但是,这种想法是正确的:创造是圣父的工作。虽然事实上三位一体的全部三个位格都参与了创造活动,但是认为创造是圣父的独特行为是适当的。同样地,整个三位一体都参与了救赎工作,但这种说法也是正确的:救赎是圣子的独特作为。

相融互摄和运用论教义合在一起,让我们想到,上帝是一个“存在共同体”,在其中所有一切都是共享的、合一的、相互交流的。圣父、圣子、圣灵并不是像跨国公司的三个子公司那样是一位上帝的三个孤立的、分离的部分。更恰当地说,他们是同一位上帝之中的三个分别,在救赎计划和人类对于救赎、恩典的经验之中显明出来。三位一体教义断言,在救赎史复杂的表面之下,在我们对上帝的经验之中,有一位上帝存在,并且只有一位上帝存在。

在整个罗马帝国(无论东方还是西方),人们对尼西亚信经达成了共识,这是早期教会历史中最重要的事件之一。在教会历史上至关重要的时期,这个文件旨在为教会提供教义的稳定性。其中部分文本称圣灵是“从父而来”。但是,到 19 世纪时,西方教会修改了这句话,通常说圣灵是“从父**和子**出来”。从此,“和子”(*filioque*)这个拉丁词逐渐地用来指称这些增加的内容及其所表达的神学思想,现在已为西方教会广泛接受。当时,圣灵的“双重来源”思想令希腊基督徒极为愤怒。这不仅给他们带来了严重的神学问题,而且篡改了神圣不可侵犯的信经。许多学者认为,正是这种恶感导致了发生在大约 1054 年的东西方教会的分裂。

"和子"争论特别重要。无论是作为神学问题本身，还是作为目前东西方教会关系中的重要因素，都很重要。因此我们想对此问题进行一些详细的探讨。关键的基本问题是，圣灵是**只从父自己出来**还是**从父和子出来**。前者是东方教会的立场，卡帕多西亚教父们的作品表达得最为充分；后者是西方教会的立场，奥古斯丁是其代表人物。

希腊教父们强调，在三位一体中只有一个来源。父神是所有一切——包括三位一体中的圣子和圣灵——的惟一的、至高无上的来源。子与灵皆来源于父，只是方式不同。神学家们不停地寻找合适的词汇来表达这种关系，最后确定了两个区别很大的比喻：圣子是从圣父"受生的"(begotten)，而圣灵是从圣父"出来的"(proceed)。这两个词想表达的意思是：圣子和圣灵皆由圣父产生，但产生的方式不同。用来表达这种区别的两个英文词是笨拙的，这反映了如下事实：所涉及的两个希腊词(*gennesis* 和 *ekporeusis*)很难用现代英语来翻译。

为了帮助人们理解这个复杂的过程，希腊教父们使用了两个比喻。父神说出他的话；同时呼出这些话，父神之所以呼出，为的是这些话能够被听见、被接受。这里所用的比喻以圣经传统为其坚实的根据。圣经传统认为，圣子是上帝的话，而圣灵是上帝的呼出。这里，一个显而易见的问题出现了：卡帕多西亚教父和其他希腊作家为什么要花费如此之多的时间和精力阐述圣子和圣灵的这些区别呢？答案非常重要：对圣子和圣灵来源于圣父的方式，如果不做出区分，得出的结论将是——上帝有两个儿子，那就会产生无法解决的问题。

在这种背景下，圣灵来自于圣父和圣子这种观点是难以想像的。为什么这样说呢？因为这会彻底损害如下原则：圣父是所有神性的惟一来源和出处。这等于是说，在一位上帝之内神性的来源却有两个，上帝内部存在矛盾和紧张。如果说圣子分享了圣父所独有的作为神性来源的能力，那么该能力就不再是独有的了。正是由于这个原因，希腊教会认为，西方教会关于圣灵具有"双重来源"的想法完全不可信。

但是，奥古斯丁认为，我们必须坚持圣灵从圣子出来。这种想法的主要证据之一是约翰福音 20：22，其中讲到复活的基督向门徒吹气，并且说："你们受圣灵"。奥古斯丁专门详细阐述了上帝的内在关系的思想，认为三位一体的三个位格应当用彼此之间的关系来定义。

所以,圣灵被看作是圣父与圣子之间的爱和亲密关系。奥古斯丁相信,第四福音书所描述的圣父与圣子在意愿和目的上的同一,正是以这种关系为基础的。

下面,我们可以对这两种思路的基本区别做出一些概括。希腊思路的目的是捍卫圣父是神性的惟一来源这一独特立场。所以说圣子和圣灵皆来源于圣父,方式虽然不同,但同样有效。这个观点反过来也捍卫了圣子和圣灵的神性。在希腊人看来,拉丁思路似乎在上帝之内引入了神性的两个独立来源,削弱了圣子和圣灵的重大区别。希腊人认为圣子和圣灵具有截然不同而又相互补充的作用,西方传统则认为圣灵是基督的灵。确实,继承希腊传统的许多现代作家已经对西方思路提出了批评,比如俄罗斯作家洛斯基(Vladimir Lossky)。在其论文"圣灵的来源"中,洛斯基认为西方思路必然地会导致圣灵非位格化,导致错误地强调基督其人及其作为,会将上帝简化成一个非位格的原则。

拉丁思路的目的在于保证圣子与圣灵具有足够的区别,同时又显示出其相互联系。对"位格"所采取的强烈关系色彩的思路必然会导致对圣灵的这种看法。后期拉丁作家对希腊立场非常敏感,他们强调,自己的思路并没有在上帝之中预设神性具有两个来源。里昂公会议做出了这样的陈述:"圣灵出自于圣父和圣子,却不是出自两个来源,而是出自同一个来源"。但是,这个教义仍然是引起争论的一个根源,不可能在短时间内得到解决。

这两种三位一体观念的区别可以用以下图示来说明。

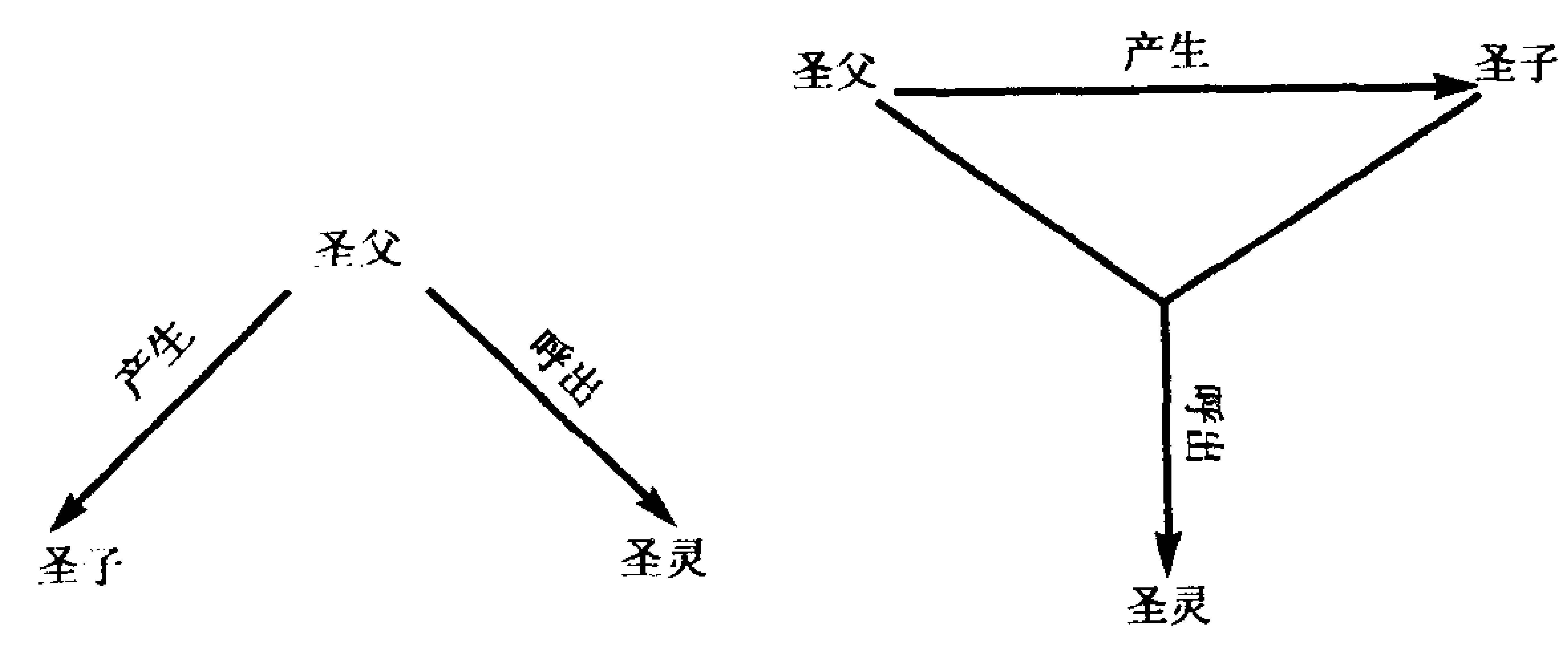


图 9.1　三位一体的东方思路　　图 9.2　三位一体的西方思路

第二节　上帝是造物主

上帝在创造世界工作中的作用，是基督教上帝论的一个重要方面。上帝是造物主这一教义具有坚固的旧约基础(例如创1,2)。在神学思想史上，上帝是造物主这一教义常常与旧约的权威联系在一起。旧约对基督教之所以具有持续不断的重要性，其根据在于如下事实：旧约所讲的与新约所启示的是同一位上帝；创造者上帝和救赎者上帝是惟一一位神，是同一位神。但是，诺斯替派对旧约的权威、对上帝是世界的创造者这一观念都进行了猛烈攻击。

诺斯替派的大多数重要流派都严格区分出两个神：一个是从世界中救赎了人类的上帝；另一个是等级稍次的神(经常称为“the demiurge”)，他首先创造了世界。诺斯替派认为，旧约所讲的是那位更小的神，新约所讲的是救赎者上帝。这样，在早期阶段，相信上帝是造物主与相信旧约的权威交织在一起。在讨论这一主题的早期作家中，里昂的爱任纽特别重要。

爱任纽认为，基督教的创造教义肯定了世界秩序在根本上具有善的性质。诺斯替派作家认为物质世界是恶的，但爱任纽强调物质世界仍然是上帝善的创造物。早期基督教进一步发展了这种观点，特别是凯尔特基督教(见269—272页)。凯尔特基督教因其强调被造物的善性而闻名。他们的大本营多位于与苏格兰大陆隔绝的小岛上，或位于爱尔兰与世隔绝的地区。这使凯尔特基督徒与大自然具有很亲密的接触，使他们对大自然的神奇具有深刻的感悟。凯尔特人的手稿——包括圣经文本和礼仪文本——常常装饰有动物、植物、树叶和水果状图案。然而，对创造之善的最熟悉的肯定也许可以在阿西西的法兰西斯(Francis of Assisi，1181—1226年)所作的著名的“太阳颂”中找到，其中用“弟兄”、“姊妹”来称呼世界上的事物。

学习板块 32

法兰西斯论被造物

法兰西斯的《太阳颂》，大约写于1225年，表达了对被造物的肯定态度，代表法兰西斯会灵性的一种特征。请特别注意这首诗歌所根据的天佑神学，其中肯认了被造物各方面对人类的益处。这首颂歌的最著名的特征是它用“弟兄”、“姊妹”来称呼人之外的被造物。这首人们所熟知的诗歌的传统英文翻译因为要保证压韵而严重损害了其含义。我对其意大利原文进行了散文式的重新翻译，为了表达这首诗歌的内涵而没有保证其压韵。我的翻译在诗行方面也保留了原诗的样子。

万物的赞美

至高、至善、全能的主！
一切颂赞、荣耀、尊贵、祝福都归与你，
哦，至高的主！惟有你配得颂赞、荣耀和尊贵，
人类甚至不配谈论你。

赞美我主，因为你创造了万有，
你创造了太阳弟兄，
照亮我们的每一天；
美丽的太阳，光芒万丈，灿烂无比，
带着你的荣光。哦，至高的主！

赞美我主，你创造了月亮姊妹和众多的星星，
你把她们安置在天上，珍贵、美丽、明亮。

赞美我主，因为你创造了风弟兄，
还有空气、云朵、天空和各样的天气；

续

透过他们，你赐生命给你的造物。

赞美我主，因为你创造了水姊妹，
她既有用又谦卑，既珍贵又贞洁。

赞美我主，因为你创造了火弟兄，
他让我们在暗夜有了光亮，
他美丽而欢乐，坚定而强壮。

赞美我主，因为你创造了我们的姊妹——地球母亲，
她供养我们，管理我们，
出产多样的水果、多彩的花和植物。

赞美我主，因为你用爱赦免我们，
担当我们的软弱和痛苦；
在你的平安中忍耐的人是有福了，
因为你将为他们戴上荣耀的冠冕。哦，至高的主！

赞美我主，肉体的死是我们的姊妹，
没有人可以逃过。
多么悲哀呀，那些死在罪中的人。
那些顺从你旨意的人是有福的，
因为第二次的死无法伤害他们。

主啊！颂扬你！赞美你！感谢你！
我愿无比谦卑地服侍你！

上帝是否是从无中创造(*ex nihilo*)世界的，这是早期基督教关于这个问题的另一个重要争论。古希腊哲学家柏拉图在一篇对话中

详细阐述了一种思想，认为世界是从预先存在的物质制造出来的，这些物质被塑成了世界现存的样子。大多数诺斯替派作家承袭了这种思想，提阿非罗(Theophilus)和查士丁等几位基督教神学家出现在他们之后。这些诺斯替主义者认为，上帝用已经存在的物质创造了世界，上帝在其创造行为中将这些物质塑造成了我们所知的世界的特定形态。换句话说，创造并不是从无中生有的，而是用已有材料所进行的一种建筑行为；与人们所说的用砖和石头"创造"一座房子的方式大致相同。

进而，这种思路认为，因为预先存在的物质难以驾驭，所以罪才出现于世界中。可以获得的物质的拙劣品质限制了上帝在创造中的选择，世界中出现了罪和缺陷，这不能归因于上帝，而应归因于创造世界所用材料的缺陷。在诺斯替教派中，这种观点被普遍接受。

但是，早期基督教作家与诺斯替派的冲突日益加重，迫使人们对这一问题进行反思。一方面，一些诺斯替主义者不再相信世界真的是从已经存在的物质中创造出来的；另一方面，对圣经创世叙述日益老练的解读也使一些人对这种说法产生了怀疑。安提阿的提阿非罗等作家坚持认为，上帝是从无中创造了世界，这一信条在公元2世纪末取得了胜利。教会从那时起接受了这个信条。

创造论的意义

上帝是造物主这一教义具有几方面的重要意义，下面我们就来略述一二。

1. 必须对上帝和被造物做出区别。抵制将造物主与被造物混为一谈的诱惑，从一开始就是基督教神学的一个重要主题。保罗所写的罗马书明确谈到了这一主题。罗马书第一章批评了将上帝降低为被造物的倾向。保罗指出，人性有一种倾向，是罪的结果，就是去服侍"受造之物，不敬奉那造物的主"(罗1:25)。将上帝与被造物区分开来并肯定被造物为上帝所造，是基督教神学的一项重要任务。

在奥古斯丁的作品中，可以看到这种努力。在加尔文等宗教改革者的作品中，这种努力也非常重要。面对僧侣们想要与世界断绝

关系的普遍倾向,加尔文想要铸造一种肯定世界的神学。僧侣们的倾向在其作品中表现得很明显。比如肯培(Thomas a Kempis),他写了一本书,名叫《效法基督》,其特征是强调“蔑视世界”。在加尔文思想中,对这个既是上帝所造又堕落了的世界,采取的是辩证的看法。因为世界是上帝造的,所以应当受到尊敬、尊重和肯定;因为世界堕落了,所以应当批评它,为的是救赎它。创造论因此得出了一个明智的肯定世界的结论,而又没有陷入把世界等同于上帝这个陷阱。

最近一些作家也强调了这一点的重要性,比如纽比金。他指出,通过僭夺本应属于上帝的权威和权力,被造物很容易变得像魔鬼一样:

> 被造物逐渐地侵占了他们本没有权利占有的地位、侵占了本属于基督并且只属于基督的地位。正如我们所讲的,他们会变得专横,然后会变得像恶魔一样。所以,上帝在罗马书 13 规定的(国家)权力变成了启示录中的巨兽;律法是上帝赐与其子民的可爱命令,其美丽在诗篇 119 篇中大受赞美,可是人们却将律法变成了一位暴君,基督不得不将我们从其中解救出来。

正确的创造论强调,被造物具有善性但永远不会具有神性,因而不会发生这种魔化过程。这种创造论使我们可以防备任何一种被造物——无论是一个人,一套价值观念,还是一种制度——对上帝权威的僭夺。

2. 创造意味着上帝对世界拥有主权和所有权。荷兰改革宗神学家凯柏尔(Abraham Kuyper)曾经讲过一句名言:“上帝创造的世界中,没有任何一平方英寸基督不可以说:那是**我的!**”造物主对世界拥有主权,这是圣经特别强调的。因此,人类被看作是创造的一部分,是具有特殊作用的一个部分。创造论导致了“人是世界的管家”这种观念,这与“人是世界的所有者”这种世俗观念相反。世界并非我们所有,我们拥有它是出自上帝的委托。这种观点为人类对地球的责任提供了神学根据,对于生态和环境关怀特别重要。

上帝是世界的所有者,这种认识对于我们理解自身对世界的责任具有重要影响。上帝把我们放在他所创造的世界中,让我们去修理、看守(创2:15)。我们的地位高于其他被造物,并被派管理它们(诗8:4—8)。但是,我们仍在上帝的权柄之下,我们的管理要向上帝负责。我们是上帝委任的管家,而不是上帝创造物的所有者。我们是受上帝的委托,而过去的世代严重滥用了这种委托,现在人们已经越来越深刻地认识到了这一点。为了自己的利益,我们已经损害了世界及其资源。认为我们可以毁坏上帝奇妙的创造,这种思想是真正的危险所在。

幸运的是,近年来人类越来越意识到我们应当对世界采取更为负责的态度。反省我们作为上帝所造世界的管家的责任,这是我们不再像前辈那样损害世界的第一步。核废料和有毒化学废料已经使世界的广大区域不再适合人类居住,上帝关注着这件事。自然力之间精致的平衡正在被人类的草率所打破,上帝关注着这件事。罪影响着我们对待环境的方式,正如它影响我们对待上帝、他人和社会整体的态度一样,这一信条是我们对待世界的一种迟到的新态度的基础。

3. 上帝是造物主,这意味着被造物是善的。在圣经对创世过程的第一次记述中,我们一直可以遇到这一断言:“上帝看着是好的”(创1:10;18;21;25;31)。(惟一一件“不好的”,是亚当独居。上帝所造的人是一种社会存在物,应当在社会关系中生活。)诺斯替派和二元论者认为世界天生是邪恶的,这绝不是基督教神学的思想。世界虽然因为罪已经堕落了,但仍然是上帝善的创造物,是可以被救赎的,我们会在其他地方对此进行探讨。

这并不是说目前的世界是完善的。世界已经偏离了当时上帝创造世界时所安置的轨道,这是基督教关于罪的教义的一个基本成分。世界已经偏离了其预定路线,已经堕落了,已经失去了被造时的荣耀。现在我们看到的世界不是上帝想要的那个世界。人类的罪、邪恶和死亡本身就表征着世界对上帝想要的那种被造秩序的偏离幅度。因此,基督教关于救赎的大多数思想都包含着这种思想:世界应当向着其本来的完全状态在一定程度上进行恢复,为的是可以成就

上帝创世的目的。肯定被造物是善的也避免了大多数神学家不接受的一种意见——上帝应当对恶负责。圣经不断强调被造物是善的，这是一种提示：上帝所设计或认可的世界并不存在罪的破坏力量。

4. 创造论对于我们理解自身、特别是理解我们在被造物中的地位具有重要意义。人是照着上帝的形象造的。这一思想是基督教人性论的核心，是创造论本身的一个重要方面。上帝创造人类的目的，是想让人类在与上帝的关系中存在。除非这种关系存在，人就不能实现其真正目的，人就是不完全的。“你为自己造了我们，我们的心如果不安息在你里面，就永远不得安宁。”(奥古斯丁语)

在更为生存的层面上，创造论对于我们在世界中的生活态度具有重要意义。创造论使我们在世界中的感觉就像在家里一样。它提醒我们，我们与其他被造物一样，都是上帝造的。我们在这里是因为上帝要我们在这里。我们并不是孤独的，而是在创造我们并拥有一切的上帝面前。我们是生活在一位朋友面前，他了解我们并关心着我们。在似乎漠然的宇宙后面，存在着一位有位格的上帝。

但是，这种“在世界中像在家里一样”的态度需要进行限定。我们要认识到，我们是从世界经过，并非永远属于世界。也就是说，我们是客旅，并不是居民。在《日内瓦问答集》中，加尔文提出，我们应当“像经过外国那样急于通过这世界，应当看轻一切属世的事务，我们的心要朝向天国。”

在 18 世纪美国作家爱德华兹的一篇名为“基督徒朝圣者”的布道中，他说：“在上帝的设计中，这世界永远不应当是我们的家。”想着 18 世纪新英格兰的情景，爱德华兹说：

> 尽管我们被外部享乐所包围，我们生活在令人愉悦的朋友、亲戚和家人之中；尽管我们在社会上有快乐的同事，我们的孩子具有许多大有前途的资质；尽管我们有良好的邻居，无论走到哪里都受人喜爱。但是，我们不应当把这些视为我们的一部分而沉迷其中……我们应当拥有、享受、使用它们，不为别的，只是为了欣然地离开它们。无论何时，只要受到召唤，我们就愿意离开这些，奔赴天堂。

5. 创造论也对西方神学的“圣”“俗”之分提出了挑战。西方神学把我们生活的一个领域(比如带领主日学)说成是“神圣的”,把另一个领域(比如在办公室工作)说成是“世俗的”。这意味着我们的生活只有一部分是在服侍上帝,而且上帝的创造物中只有一部分归上帝所有。这种态度与新教改革者有特别的联系,他们用“被呼召在世界中服侍上帝”这一思想补充了“信徒皆祭司”这一教义。所有基督徒都被呼召为祭司,而这种呼召延伸到日常生活领域。基督徒被呼召作这世界的祭司,从里面来净化和圣化人的日常生活。路德在评论创世记 13:13 时,简洁地陈述了这一观点:“看起来是世俗的工作,实际上是对上帝的赞美,这也是一种顺从,正是上帝所喜悦的。”路德甚至赞美家务劳动的宗教价值,他说:“虽然没有神圣的外观,但正是这些琐碎的家务劳动,比僧侣和修女们的所有工作都更有价值。”

这种新看法的基础是“呼召”(calling)观念。上帝呼召他的子民并不只是要信仰他,更是要他们在相当确定的生活领域中表达其信仰。一个人被呼召,首先是成为了一名基督徒,其次就是在世界上、在相当确定的生活领域中活出这个信仰。中世纪僧侣们通常将“呼召”看作是被从世界呼召“出来”进入修道院过一种隐居、隔离的生活。但路德和加尔文认为“呼召”是被呼召“进入”日常世界。因而,创造论导致了一种坚固的职业伦理——在世界中工作可以看作是为上帝工作。

第三节　耶　　稣

传统上称为“基督论”的基督教神学领域讨论的是耶稣基督其人。前面我们已经对此进行了比较细致的讨论。我们已经分析了新约所阐述的耶稣的意义(第五章),并详细阐述了基督教传统对这个问题的见解(第六章)。想要对此进行深入的讨论,请参阅这些章节。

第四节　圣　　灵

近一百年来，由于灵恩运动的兴起，基督徒对圣灵论的兴趣日渐增长，我们可以感觉到这一点。圣经中意指“圣灵”的词在英语中很难翻译，在我们开始讨论关于圣灵的教义时，注意到这一点很重要。*Ruach* 这一个希伯来词在英语中至少要翻译成三个词：“wind”（风）、“breath”（呼吸）和“spirit”（灵）。这个重要的希伯来词意蕴深远，实际上不可能用英语再现。传统上只是简单地将 *ruach* 翻译为“灵”，但是这个词包含着一系列的含义，对于我们理解圣灵这个基督教概念使我们产生的复杂联想，其中的每一个含义都有所帮助。

1. **圣灵像风**。旧约作家们小心翼翼地不把上帝看成是风，以免将上帝降低为一种自然力。但是，他们将风的力量与上帝的力量进行了比拟。说上帝是灵，是为了让以色列人记起上帝在带领他们出埃及时所显示的大能和力量。圣灵是救赎的力量，在对以色列人出埃及的记述中也许可以找到对这个意象的最重要陈述。其中记载，一阵大风将红海分开（出 14:21），这里所使用的 *ruach* 这个概念同时表达着上帝的大能和上帝的救赎意愿。

风的比喻也形象地表达了人们对上帝的多样经验，有助于人们对上帝的理解。旧约作者们意识到，他们自己以迥异的两种方式经验到上帝的临在和作为。在他们的经验中，上帝有时就像一位法官，他谴责以色列人，因为他们悖逆上帝。而另外一些时候，上帝在他们的经验中则是以色列的复兴者，就像雨水滋润着干渴的土地。风的形象以强有力的方式同时表达了这两种思想。我们必须记住，以色列的西部毗邻地中海，东面是广袤的沙漠。当风从东面吹来时，就像细沙形成的薄雾，可以使草木枯萎、田地枯干。旅行者们讲述过这种风的暴烈和力量，风卷起的沙暴甚至遮蔽了阳光。这种风被圣经作者们看作是一种范式，上帝以此展现被造物的有限和短暂。“草必枯干，花必凋残；因为耶和华的气吹在其上”（赛 40:7）。

但是，西风却全然不同。冬季，西风或西南风从海上吹来，为干

旱的大地带来雨水。夏季,西风不带来雨水却带来凉爽,轻柔的凉风缓和了沙漠的酷热。从而,这种风无论在冬季还是在夏季都为以色列带来生机和活力;在以色列人看来,上帝也像这样供应着人们的灵魂需要。在一系列强有力的意象中,旧约作者们将上帝比喻成西风所带来的甘雨(何 6:3),为以色列带来生机。

2. **圣灵像气息**。圣灵的观念与生命有关系。造亚当时,上帝将生气吹进亚当身体里面,他就成了一个有灵的活人(创 2:7)。活人与死人的基本区别是前者呼吸而后者不呼吸,因而产生了生命依赖于呼吸的观念。上帝呼出生命之气,他将这气吹进空壳之中,使它们有了生命。上帝正是通过将生气吹进亚当身体里面而赋予他生命的。遍满枯干骸骨的平原这一著名图景(结 37:1—14)也说明了这种观点:这些枯骨能够再活过来吗? 只有当气息进入枯骨里面时,他们才能复活(结 37:9—10)。上帝是个灵,这个范型表达了这样一个基本观念:上帝是生命赐予者,更是能使死人复生者。所以,我们应当注意到,在旧约中,*ruach* 常常与上帝的创造工作结合在一起(例如创 1:2;伯 26:12—13;33:4;诗 104:27—31),尽管并没有清楚说明圣灵所起的具体作用。显然,“圣灵”与通过创造赐予生命是相关的。

3. **圣灵是神赐能力**。“神赐能力(charism)”这个词指的是“某个人被上帝的灵充满”,这个人因而能够做一些在其他情况下做不到的事。旧约经常将智慧的恩赐描写为圣灵充满的结果(创 41:38—39;出 28:3;35:31;申 34:9),有时也将领导才能和军事才能归因于圣灵的感动(士 14:6,19;15:14,15)。但是,被圣灵感动的最普遍现象是说预言。对于先知被圣灵感动、带领、激动的方式,旧约并没有提供很多的清楚说明。在前流放时期,先知说预言时,常常与对上帝的迷狂经验相连,并伴有疯狂行为(撒上 10:6;19:24)。后来,预言行为逐渐地与先知所带来的信息相联系,而不再与先知的行为有关系。被圣灵充满(赛 61:1;结 2:1—2;弥 3:8;亚 7:12),成了先知身份的证明,同时也证明先知带来的信息是真实的,这些信息通常被说成是“主的话”。

关于圣灵神性的争论

早期教会似乎并未花费太多精力去澄清有关圣灵的教导，只是偶有例外。起初的三个世纪，神学争论集中在其他问题上，对圣灵作用的深入讨论相对缺乏。当时，关系重大的政治争论和基督论争论在各地大肆兴起。因此，希腊教父作家们认为，与说明圣灵问题相比，他们有更重要的事情要做。公元 4 世纪作家伊科纽姆的安菲罗奇乌(Amphilochius of Iconium)指出了这一点。他说，在关于圣灵地位的任何认真讨论提上日程之前，阿里乌争论必须首先得到解决。早期教会的神学发展通常是对大众争论的反应。只要大众开始进行一个认真的争论，教会对教义的澄清工作就会发生。

最初，关于圣灵的争论集中在一些作家身上，他们被称为 *pneumatomachoi* 或"圣灵的反对者"。他们认为，无论是圣灵这个位格还是圣灵的工作，都不具有神圣位格的地位或属性。为了反对这些作家，阿塔那修和凯撒利亚的巴西尔引用了当时已被普遍接受的、在洗礼中使用的一段固定用语。从新约时代开始(见太 28:18—20)，基督徒的洗礼就是"奉父、子、圣灵的名"施行。阿塔那修认为，这对于我们理解圣灵的地位具有重要意义。在其《给瑟拉比安的信》(*Letter to Serapion*)中，阿塔那修郑重地说，洗礼所用的这段话清楚地说明圣灵与圣父、圣子具有同等地位。这种观点最终取得了胜利。

然而，对于公开谈论圣灵是"神"，教父们犹豫不定。因为圣经并没有认可这一准则，凯撒利亚的巴西尔在其论述圣灵的文章(374—375 年)中对这一点进行了比较详细的讨论。甚至晚至公元 380 年，纳西盎的格列高利(Gregory of Nazianzen)承认，许多正统的基督教神学家仍不能确定圣灵"是一种活动、是一位造物者、或者是神"。381 年，在君士坦丁堡召开的会议最后形成了关于圣灵教义的一个陈述，从中可以看到这种小心翼翼的态度。其中并没有说圣灵是神，而是说圣灵是"主和赐生命者，从父而来，与父、子同受敬拜，同享赞美"。这些用语是明确的，圣灵被视为与父、子具有同样的尊贵地位，尽管没有明确地使用"神"这个词。正如"和子"争论所显示的那样(参见 208—210 页)，圣灵与圣父、圣子的精确关系后来成为了一个

争论的问题。

对于人们在随后的四个世纪里确定圣灵的神性，下面这些理由具有决定性意义。第一，正如纳西盎的格列高利所强调的，圣经将所有用于上帝的头衔都应用于圣灵，只有一个例外："非受生的"。格列高利特别强调，圣经用"圣"这个词对灵进行了修饰。他认为，灵的神圣性不能导源于任何外在来源，而是圣灵本性的直接后果。这位灵能够使其他事物成为圣洁，而自己不需要被圣化。

第二，专属于圣灵的一些功能确立了圣灵的神性。许多作家指出，圣灵负责上帝造物的创造、更新、成圣。瞎子第迪目（死于 398 年）就是其中之一。但是，一个被造物怎能使另一个被造物更新或成圣呢？只有在圣灵是神的情况下，这些功能才能成立。如果圣灵承担了专属于上帝的功能，那么结论必然是：圣灵分享着上帝的属性。巴西尔认为，圣灵促使被造物像神或者成为神的样式，只有神才能做到这一点。

第三，教会使用的洗礼用语中提到了圣灵，人们认为这也说明圣灵是神。洗礼是奉"父、子、圣灵"的名施行的（太 28：17—20）。阿塔那修等人认为，这套用语确立了三位一体中三个成员之间的最亲密关系；它使下列说法不能成立：圣父、圣子分享着上帝的实体，而圣灵仅仅是被造物。相似地，凯撒利亚的巴西尔认为，这套洗礼用语清楚地说明圣父、圣子、圣灵是不可分离的。巴西尔认为，所用这些词的词法关系一定具有重要的神学意义。

在教父神学发展的较晚阶段，圣灵的神性才得到充分承认。按造其逻辑进程，我们可以分辨出这样一个历史顺序：

第一阶段：认识到耶稣基督具有完全的神性。

第二阶段：认识到圣灵具有完全的神性。

第三阶段：形成了三位一体教义的权威性明确表达，确立和澄清了以上这些核心思想，并确定了三个位格间的相互关系。

纳西盎的格列高利承认了这一具有顺序性的发展进程。他指出，在时间进程中，对上帝启示的奥秘进行澄清和理解是一个逐步前

进的过程。他认为,在基督的神性问题得到解决之前,圣灵的神性问题不可能得到解决。

> 旧约公开地宣讲圣父,隐晦地宣讲圣子。新约则启示了圣子,暗示了圣灵的神性。现在,圣灵住在我们里面,给我们的启示更加清楚。在圣父的神性还没有得到承认之前,不适合公开地宣讲圣子。在圣子(的神性)还没有得到承认之前,也不适合接受圣灵……这是一个逐渐前进……一步步上升的过程。我们应当向前进、应当领受更加清晰的启示,这样,三位一体的亮光就会照耀下来。

圣灵的作用

圣灵所起的作用有哪些呢?基督教传统通常在三个广泛的领域理解圣灵的工作:启示、救赎和基督徒生活,而且内容非常丰富。下面我们就对圣灵的这三方面作用分别作以简要说明。

1. **启示**。圣灵在人们认识上帝的过程中起到了关键作用,这已经是人们普遍承认的一个共识。爱任纽写道,"通过圣灵,先知们说预言,我们的祖先认识了上帝,义人被带领走上正义之路。"类似地,布塞(Martin Bucer)在其对福音书的1536条注释中指出,没有圣灵的帮助,启示就不会存在:

> 在信仰上帝和被圣灵感动之前,我们并不是属灵的,因而关于上帝的任何事我们都完全不能理解。所以说,在圣灵进入我们里面之前,我们所拥有的一切智慧、一切义,不过是死亡的黑暗和阴霾。

圣灵的任务是带领我们进入上帝的真理;如果没有圣灵,真理仍然是捉摸不定的。

基督教传统的最重要神学原始资料是圣经,圣灵在其中所起的

作用特别重要。"默示圣经"教义断言，圣经因其来源而具有上帝所赐予的权威。这个教义具有多种多样的表现形式，是基督教的共同传统，起源于圣经本身。其中，"圣经都是上帝所默示的（*theopneustos*）"（提后3:16）这句经文最引人注目。不仅如此，在新教神学中默示圣经教义的目的又增加了一条：坚持圣经具有优先于教会的首要地位。那些更加倾向于天主教的作家认为，圣经正典的形成过程说明教会权威优先于圣经权威；但是，新教作家们认为，在这一过程中，教会不过是认可了圣经本身已经存在的权威而已。

而且，并不只是上帝的启示本身与圣灵有关系，圣灵也参与了人对启示的回应过程，这一点已得到了普遍承认。绝大多数基督教神学家认为，信仰本身就是圣灵工作的结果。加尔文就很关注在上帝向人类启示、应用或"封存"真理的过程中圣灵所起的关键作用。他说：

> 现在，我们可以得出关于信仰的正确定义。那就是，信仰是关于上帝对人类的恩典的可靠而确定的知识，其根据是上帝在基督里的恩典应许这一真理，圣灵将这些知识启示在我们的头脑中，也封存在我们的心里。

2. **救赎**。我们已经注意到，教父作家们是如何以圣灵的作用为根据来证明圣灵的神性。其中圣灵的许多作用与救赎教义有关。例如，圣灵具有使人成圣（使人像上帝）和使人圣化的作用。在东方基督教传统中，这一点非常重要，因为他们一贯强调圣化。西方救赎观的倾向是关系论的而不是本体论的，但仍然承认圣灵在救赎中所起的作用。因而加尔文的救赎应用论认为，对于建立基督与信徒之间活生生的关系，圣灵起到了重要作用。

3. **基督徒生活**。许多作家认为，无论在个人层次还是在群体层次上，圣灵对基督徒生活都起到了特别重要的作用。亚历山大的西利尔就是其中之一，他强调了圣灵在使教会合一过程中所起的作用。

> 我们所有人所领受的都是同一个灵，惟一的灵，就是圣灵。

> 圣灵在某种意义上将我们彼此联合成一体，并与上帝联合成一体……正如基督的身体有能力将住在他里面的子民联合为一体那样；我认为，上帝的惟一的、不可分的灵也会以几乎同样的方式将住在他里面的我们所有人联合成为属灵的一体。

奥古斯丁进一步阐述了圣灵在这方面的工作。奥古斯丁认为圣灵是把圣父、圣子、信徒连接为一体的纽带；他一方面将圣父与圣子连接为一体，另一方面将上帝与信徒连接为一体。圣灵是上帝的恩赐，他将信徒与上帝和其他信徒连接为一体。圣灵成了将众信徒联合为一的纽带，教会的合一最终依赖于此。教会是“圣灵的殿”，圣灵住在里面。将圣父与圣子在上帝中连接为一的同一个灵，也将众信徒在教会中连接为一。

然而，基督教关于圣灵作用的正确理解，远远不止这些内容，它还包括一些至少涉及如下两个领域的思想。第一，在个人或群体的敬拜和灵修活动中“显现”上帝。古代和现代的许多作家都强调，圣灵在基督徒的祷告、灵修、敬拜活动中都起到了重要作用。第二，使信徒能够以基督徒的样式生活，特别是在道德方面。布塞在他所写的1536条福音书注释中特别强调，必须有圣灵的同在，基督徒才能遵守律法。

> 所以，信徒已经不在律法之下，因为有圣灵在他们里面。圣灵会更加完全地教导他们一切，这是律法不能做到的；圣灵会更加有力地激励他们遵守律法。换句话说，圣灵在更新信徒的心，所以他们愿意遵照律法而生活，这是律法本身不能做到的。

由于灵恩运动的兴起，现代基督教的讨论日益突出了圣灵在这方面的作用。灵恩运动特别强调圣灵在基督徒生活中的能动作用。

第五节　教　　会

新约用来指称教会的希腊词是 *ekklesia*。这个词指的是一群人，而不是一座建筑物。其字面意思是"那些被呼召出来的人"。教会的成员是那些从世界被呼召出来进入信仰共同体的人，即"那召你们出黑暗入奇妙光明"(彼后 2:9)的上帝所呼召出来的那些人。教会学并不是早期教会的一项重要事务。东方教会并未意识到这一问题的潜在重要性。在起初的五个世纪里，多数希腊教父作家用圣经中的比喻来描写教会而没有进行更多的探讨，他们仅仅满足于此。在当时已经获得广泛共识的关于教会的思想，我们可以识别出如下这些成分：

1. 教会是属灵群体，代替以色列人在这世界做上帝的子民。
2. 尽管出身和背景不同，但所有基督徒已经在基督里合而为一。
3. 教会是基督教正确教导的宝库。
4. 教会将全世界的基督徒连接在一起，为的是使他们在信心和成圣道路上成长。

对教会教义缺乏兴趣这种情况在一定程度上反映了当时的政治形势。当时，教会组织处于一个敌对的异教政权(罗马帝国)的范围内。在最好的情况下，教会几乎不能得到容忍；在最坏的情况下，受到残酷的迫害。但是，随着君士坦丁大帝的皈依，形势发生了根本性的变化。下面，我们就集中精力来探讨基督教所理解的教会性质的关键因素。正统的说法是"教会的四个标志"，也就是教会特有的四个识别性特征。使徒信经提到了其中两个，暗示了另外一个，但没有涉及到第四个。为了完整起见，我们应当探讨全部四"点"，就是"统一性"、"神圣性"、"大公性"和"使徒性"。

统　一　性

教会的统一性在基督徒关于教会的思考中占有核心的重要地位。对于基督徒的合一，世界基督教会联合会是较为重要的现代机构之一。它将自己定义为“一些教会所组成的团体，这些教会都承认我主耶稣基督是上帝和救主”。然而，正是这个定义承认了教会的多元状态——英国圣公会、浸信会、路德宗、遁道会、东正教、长老会、罗马天主教，等等。人们怎么可以将这么多教会说成是“一个教会”呢？或者说，怎么可以将在机构层面上所存在的如此众多的教会说成是“教会的合一”呢？

关于这个问题，我们应该注意教会历史上的两个特别重要的插曲。第一个插曲与公元3世纪的北非有关。当时，教会内部的分歧成了一个具有潜在危害性的问题。德西乌斯(Decian)迫害(250—251年)导致许多基督徒在迫害面前背离或抛弃信仰。应该如何对待这些人呢？这种背离是否标志着其信仰的终结？抑或他们可以通过忏悔再与教会和好呢？分歧骤然兴起。意见尖锐对立，产生了严重的争执和人际关系冲突。(前文我们讲到的多纳徒主义争论，就是这个没有得到解决的问题的进一步发展，是对后来发生的戴克理先迫害做出的反应。)

迦太基的西普里安对德西乌斯迫害立即做出了反应，他写下了一篇题为《论大公教会的合一》(251年)的论文。他坚持教会的绝对统一，将之比喻为“基督的无缝长袍”。这件袍子是不能分开的，因为是从上到下完全织成一体的。如果毁坏它的统一，它的本体就同时毁坏了。

> 无论是谁，如果离开教会，就是与奸妇同居，就是离开了教会的应许。离开基督教会的任何人都不能得到基督的赏赐。如果没有教会这位母亲，任何人都不会拥有上帝这位父亲。如果曾有任何人能够在挪亚方舟之外逃脱，那么离开教会的人才会有一条路可以逃脱。

只有惟一的一个教会。在此教会之外，不能获得拯救。

16世纪的宗教改革运动也亲眼目睹了关于这个问题的争论。改教者们被质问：众多分离的教会的形成对教会的合一造成了损害，你们如何证明这是正当的呢？（我们必须记住，宗教改革运动发生在西欧，当时那里所存在的惟一重要的教会实体，就是今天或多或少仍统一为一体的罗马天主教会。）改教者们的回答是，中世纪的教会已经堕落到了这样一种程度，按照"教会"这个词的严格意义，已经不能被看作是教会了。

由于教义原因，人们可以从原来的教会实体中分离出去。这个准则一被人们接受，这种做法就再难以阻止了。因此，16世纪时，英格兰教会从中世纪天主教会中分离出去了；18世纪，循道会从英格兰教会中分离出去了；19世纪，因为预定论问题，循道会分裂为卫理公会和加尔文宗。显然，从16世纪开始，"统一教会"观念就不能再从社会学意义或组织机构意义上来理解了。

面对"统一教会"之理论信念与残酷现实的明显冲突，一些基督教作家提出一些思路，试图使后者可以在前者的框架中得到理解。这里我们特别指出其中四种思想，每一种都有其独特的优点和缺点。

1. 帝国主义思路。这种思想宣称，只有一个教会实体可以被看作是真正的教会，其他教会都是假货，充其量不过是真正教会的近似物。这是梵二会议前罗马天主教的立场。梵二会议迈出了重要的一步，承认其他教会成员为分散的基督徒弟兄姊妹。

2. 柏拉图主义思路。这种思想对经验上的教会(即作为可见历史实体的教会)和理念上的教会做出了根本区分。尽管有些学者认为，从宗教改革运动对"可见"教会与"不可见"教会的区分中可以找到这种思想；但是，在主流基督教思想中很少能找到对这种思想的支持。下面我们将看到，从末世论的角度来解释这种思路是更好的选择。

3. 末世论思路。这种思想提出，在最后审判日，教会目前的不统一状态将消除。目前的状态是暂时的。末世来临时，这种状态就会结束。加尔文关于"可见"教会与"不可见"教会的区分正是根据这些思想。

4. 生物学思路。这种思路将教会的历史发展比做一棵树的许多枝子的成长。18 世纪德国敬虔派作家亲岑道夫(Nicolas von Zinzendorf)首先提出了这个比喻。19 世纪英国圣公会作家们狂热地接过了这个比喻,承认不同的教会实体(罗马天主教会、东正教会、英国圣公会等)是一个有机的整体,尽管有所区别。

但是,近些年来,关注普世运动(ecumenism,派生于意为"整个世界"的希腊词 *oecumene*。现在人们逐渐将普世运动理解为"旨在促使基督教合一的运动")的许多神学家认为,经过许多世纪的曲解,"教会合一"的真正基础需要重新恢复。他们论证说,新约圣经从头到尾并没有认为各地教会的多样性损害了教会的统一。因为上帝同样的呼召,教会已经拥有了一个统一体,这个统一体表现在处于不同文化、不同处境中的不同团体身上。汉斯·昆(Hans Küng)强调了这一点,他说:

> 教会的统一体是一个属灵实体……正是惟一的那一位、同一位上帝将四散的人们从各个地方、各个时代聚集在一起,将他们塑造成了属于上帝的同一族类。正是同一位基督,用他的话和他的灵,在基督的同一个身体中用相交的同一纽带,将所有这些人连接为一……教会本来**就是**一体的,所以教会**应当是**一体的。

教会统一的根据是上帝在基督里的救赎大工。这与独一教会适应各地不同的文化条件而形成了各地的众多教会这种情况并无任何矛盾之处。

> 独一教会以教会的多样性为先决条件;各种各样的教会并不需要否认自己的起源和特殊情形;其语言、历史、风俗和传统、生活方式和思想、身体结构都会存在一定差别,任何人都没有权利去消灭这些差别。雷同的东西并非在任何时间、任何地点、对任何人都适用。

在现代教会中，福音派正在快速发展。这对于教会论十分重要。福音派是一个世界范围内的超宗派运动，可以在西方教会的所有主要宗派中存在，包括罗马天主教会。福音派并不受困于任何特定宗派，福音派的基督徒团体生活观念并不需要以关于教会的明确定义为前提。正因为福音派没有明确界定的教会学(参见343—346页)，所以实际上它能够适应任何形式的教会秩序，包括罗马天主教的秩序。

福音派运动的历史正好可以说明这一点。现在我们已经认识到，福音派的观点曾经深深植根于16世纪20年代和30年代的意大利教会之中。当时，意大利教会的重要领袖(包括几位红衣主教)定期在一些城市聚会，研究圣经和新教改革者的作品。当时人们并不认为福音派神学与天主教教会学有任何矛盾。直到16世纪40年代，皇权对神学争论的介入导致形势极端政治化，意大利教会才逐渐将福音派视为破坏其稳定的因素。

现在，福音派在美国的天主教会中也正在迅速发展。越来越多的人发现，福音派神学有益于他们的属灵需要。同时，他们不认为(也没有被迫认为)对福音派神学的拥护需要以抛弃对罗马天主教机构的忠诚为前提。在这里，统一教会的根据并不是任何具体的教会组织体系，而是对耶稣基督福音的共同忠诚。

神 圣 性

前文已经讲到，统一教会的思想似乎受到猖獗的宗派主义的致命损害。教会理论上的统一似乎与教会分散断裂的经验实体相矛盾。正是这同一种张力——理论与经验之间的冲突，也出现在教会是“神圣的”这一说法之中。因为教会过去的历史和目前的经验都显示，教会和教会成员都有许多罪。

那么，教会理论上的神圣性与信徒所犯的罪怎么能不矛盾呢？多纳徒派和再洗礼派等宗派运动为使实际和理论相一致做出了最重要的努力。这两个宗派都非常强调教会成员实际上的圣洁，因此，那些被认为已经堕落到圣洁的公共标准之下的信徒被开除出了教会。这种严格主义思路似乎与新约的大部分内容是不一致的。新约肯定

信徒是会犯错误的，而且是可以宽恕的。其他一些人断言，应该对教会的圣洁与教会成员的罪做出区分。这产生了一个理论难题：没有成员，哪有教会呢？而且，这似乎意味着存在一个与人们没有任何实际关系的、没有实体的教会。

另一种思想采取的是末世论视角。目前，教会是有罪的，信徒也是有罪的。到末日审判时，这些罪终于会被清除。"每当我说教会是没有污点和瑕疵的，我并不是说教会已经是这样；而是说教会应当预备他自己，到那时的荣耀中，教会就会成为这样"（奥古斯丁语）。"教会将会是……没有污点和瑕疵的……只有我们在永远的天家时才会这样。我们正在去往天家的路上，不会完全洁净。正如约翰一书 1:8 所提醒我们的，如果我们说自己无罪，便是自欺"（阿奎那语）。

大　公　性

在现代英语中，"大公"一词是"catholic"。人们经常将"catholic"（大公）与"Roman Catholic"（罗马天主教徒）相混淆。尽管这种混淆可以理解，但是我们必须澄清二者的区别。并不是说罗马天主教徒才具有大公性，正如绝不能说只有东正教（Eastern Orthodox）作家在神学上才是正统的（orthodox）一样。确实，许多新教教会对于在信经中使用"catholic"一词感到不安，他们用"universal"代替了"catholic"。然而，"catholic"一词来源于希腊短语 *kath' holou*（"指整体"）。后来，这些希腊词成了拉丁词 *catholicus*。*catholicus* 渐渐具有了"普遍的或一般的"含义。英语短语"catholic taste"保留了这种含义，意思是"广泛的喜好"而不是"对罗马天主教有关事物的喜好"。更古老一点的英文圣经版本经常称一些新约书信（比如雅各书和约翰的书信）为"一般书信"（catholic epistles），意指这些书信是写给所有基督徒的（不像保罗的那些书信，针对的是罗马、哥林多等地特定教会的形势和需要）。

新约中没有任何地方用"大公"（catholic）一词来指称作为整体的教会。新约用希腊词 *ekklesia* 来指称众多的地方教会或敬拜群体，这个词同时代表或表达了一些超出那个地方实体的东西。尽管单个教会并不是整体上的教会，但它毕竟分享着那个整体。正是"整

体"(totality)这个概念随后被压缩进"大公"(catholic)这个词里面。人们在后来的几个世纪中引入了"大公"这个词,试图将新约中的那些核心思想集合在一起,用一个单一的词来表达。据我们所知,大约在110年殉道的安提阿的伊格那修在其作品中首次使用了"大公教会"这个短语。他写道:"基督在哪里,哪里就有大公教会"。公元2世纪的其他作品用"大公教会"来指称与各地方聚会并列的一个统一教会的存在。

"大公"这个词的意思随着君士坦丁的归信而发生了根本改变。到公元4世纪末期,这个词用来指"帝国的教会",也就是罗马帝国的惟一合法教会。任何其他形式的信仰——包括偏离主流的基督教信仰——皆被宣布为非法。这一时期,教会进一步扩张,这促进了"大公"一词含义的发展。到公元5世纪开始时,基督教已经在整个地中海地区牢牢地扎下了根基。随着这种发展,"大公"逐渐被解释成"包括全世界的"。

宗教改革时期,人们对"大公"这个概念进行了重要的重新解释。在许多人看来,随着16世纪西欧教会的分崩离析,教会的大公性和统一性同时消失了。新教作家们认为,教会大公性的本质在于教义事宜,而不在机构方面。公元5世纪作家勒林斯的文森特(Vincent of Lérins)将教会的大公性定义成"为任何地方、任何时代的所有人所信仰"。而改教者们认为,众多的教会虽然是由中世纪教会分裂而来,但它们仍然是大公的,因为它们保留了基督教教义的那些核心的、为人们普遍接受的内容。相对于教义信仰而言,历史和机构的连续性处于次要地位。因此,主流的新教教会强调,它们既是大公的又是革新的。也就是说,在教导方面坚持与使徒教会的连续性,同时去除假造的非圣经的做法和信念。

近些年来,"大公"这个词的最古老的含义——"整体"——流行起来,特别是在第二次梵蒂冈公会议之后关于普世运动的讨论中。他们认为,各地的教会、各种宗派是同一个普世教会的显现、代表或体现。汉斯·昆陈述了这种观点:

因此,教会的大公性在于它的整体性,其根据是同一性,结

果是普世性。如果教会是统一的，它就必须是普世的；如果教会是普世的，它就必须是统一的。统一性和大公性是同一教会相互交织的两个维度。

学习板块33

梅兰希顿论教会的大公性

在论述“大公”(catholic)一词的效用时，梅兰希顿(Melanchthon)强调，教义正确是“大公”的决定性因素。尽管教会可以分散在世界各地，但它们仍然普遍信仰同样的教导。这是新教理解“大公”一词含义的典型思路。这一思路没有从制度上来理解“大公性”观念，而是注重“普遍的基督教教义”的重要性。梅兰希顿说：

> “大公”(Catholic)这个词的含义是什么？其含义与“普遍的”(universal)这个词相同。*Kath'holou* 的含义是“普遍地”和“一般地”……为什么将这个词添加到信经的条款之中以至于教会被称作“大公的”呢？因为教会是分散在全世界各处的一个集会；因为教会的成员们，无论身处何地，无论居住得多么分散，都接受并公开承认同样的道或真正的教义，在所有时代，自始至终，皆是如此……有一样东西被称作是大公的，另外一些东西在实体上被称作是大公的。那些接受真正的大公教会教义的人确实可以称做是大公的。真正的大公教会教义为所有时代、任何时间的见证所支持，相信先知和使徒的教导，不容忍宗派纠纷、异端和异端的集会。我们所有信徒都必须是大公的，也就是说，接受那些思想正确的教会所持守的道，远离那些反对这道的教派。

使徒性

“使徒性”一词与“大公性”一词一样，新约并没有使用它来描述教会。这个词的基本含义是“使徒们创办的”或“与使徒具有直接联系的”。这提醒我们，教会的根基是使徒们的见证。“使徒”一词需要进行一点解释。新约在两个相关的含义上使用这个词：

1. 使徒是基督所任命的、负责传讲天国福音的人；
2. 使徒是亲眼目睹过复活了的基督的人，或复活的基督曾亲自向他显现的人。

教会是“使徒的”这一教义强调了教会的历史根源，强调了教会与基督以及基督所任命的使徒之间的连续性，也强调了教会连续不断的传讲福音和宣教的使命。

第六节　身体复活和永生

在这里，使徒信经将两种思想连在了一起，因为二者都表达着基督徒的盼望。使徒信经的前面部分宣告了耶稣基督复活这个事实，这一点对于基督徒理解耶稣的身份（参见 105—108 页）非常重要，对此我们已经进行了讨论。接下来，使徒信经宣告了基督徒共有的盼望，那就是，将来有一天所有信徒都将分享耶稣的复活。

这产生了一个问题：耶稣的复活与信徒的复活有什么关系？在前文中，我们已经注意到，“与基督合一”、分享与基督的关系和他的所有祝福，这是基督徒对信仰的理解的一个方面。思考新约中所使用的作后嗣这个意象（罗 8:15；8:23；9:4；加 4:5；弗 1:5）对于探讨这一点很有助益。这个意象表达了一个重要思想：领养的孩子具有与亲生儿子同样的继承权。保罗指出，耶稣从上帝那里领受的遗产是苦难和荣耀。基督徒可以期待领受同样的东西，因为他们是上帝的孩子，与基督同为继承人。“既是儿女，便是后嗣，就是上帝的后嗣，和基督同作后嗣。如果我们和他一同受苦，也必和他一同得荣

耀”(罗 8:17)。换句话说,复活和永远的生命是基督徒所继承的基业(彼前 1:3—4)。将来我们会得到耶稣因其顺从所获得的一切。他是死去之人“初熟的果子”(林前 15:20—23),也就是丰富收成的初熟之物(参见出 23:16)。基督“已经”复活;我们是他的肢体,所以也“将”复活。

那么,复活的身体是什么样的呢?新约肯定了复活盼望的真实性,但很少对其进行深入探讨。保罗将我们现在的身体与将来复活的身体的关系比喻成一粒种子与这粒种子种在地里之后所长出的植物之间的关系,这种关系既有连续性也有发展。但是,基督教神学家们经常思考这种关系,他们的思考远远超出了新约中的少量陈述。奥林巴斯的美多迪乌(Methodius of Olympus)在其作品中阐述一种特别引人注目的思想。

美多迪乌在他写于大约公元 300 年的与阿格劳芬(Aglaophon)的对话中为我们提供了另外一种思路。美多迪乌将身体复活类比为一尊金属塑像的熔化和重塑,从而强调了将来身体复活的物理真实性。

> 所以,这件事就像是这样的:一个能工巧匠用金子或其他金属塑造了一个贵族形象,比例匀称,面容美丽。突然,这个工匠发现,塑像的表面遭到某个嫉妒之人的损坏而不再美丽了。所以,工匠决定毁坏这尊塑像,为的是满足其嫉妒感这种无谓的快乐。工匠决定重塑这尊塑像。现在,最智慧的阿格劳芬,请你注意,如果这个工匠想要保证他曾花费了如此之多的精力、关切和努力的这尊塑像完全没有任何缺陷,那么他就必须将塑像熔化掉,并且恢复其原来的样子……在我看来,上帝的计划在很大程度上与这个例子相同……上帝再次将人熔化,将人熔化成原来用来造人的材料,以便重新将人塑造成毫无瑕疵的样子。那么,塑像的熔化就相当于人的死亡和身体的分解,对金属材料的重塑相当于死后的复活。

与保罗所用的种子的类比一样，这个类比所体现的基本主题也是连续性和区别，只是表达方式有所不同。最后，我们要强调的是，基督徒们从来没有认为这些思考具有太多的重要性，他们满足于肯定身体复活的真实性，并没有感到需要说明太具体的细节。

那么，与此相关的永生又是怎么样的呢？使徒信经肯定了我们将会分享基督的复活，然后暗示了我们复活后的形态。起初，“永生”似乎仅仅意味着一个永远永远延续下去的生命，是我们现有存在的无限延长。但这并不是这个词想要表达的意思。新约是用希腊语写成的，其中用两个词来表示生命。其中一个词(*bios*)的含义大致可以理解为“生物性的存在”，另一个词的含义(*zoe*)大致可以理解为“丰盛的生命”。基督教的福音书所关注的是丰盛的生命(约 10:10)，这是上帝所赐的一个礼物，是完全实现了的生命，连死亡也不能将之摧毁。上帝赐给我们的并不是生物存在的无限延长，而是这种存在改变之后的生命。永生意味着，死亡不能摧毁或阻挠我们目前与上帝的关系，反而会继续和深化这种关系。通过基督我们将会进入与上帝的完全关系，这是基督教的一个基本主题。我们与上帝的这种关系开始于现在，成就于将来。

因此，显然不应把永生理解为完全是将来的事情，永生是我们现在就已经开始经历的事情。当然，永生的完全形态只能在来世才能获得(路 18:30)。但是，现在我们就可以尝到永生的滋味。信耶稣基督，就是开始了与上帝的一种新关系，死亡不能消除，反而会加深这种关系，因为死亡扫清了我们经验上帝临在的最后障碍。这并不是说我们的复活已经发生了(这是新约作者所反对的一种观点，参见提后 2:18)；而是说在这里，就在现在，我们就可以瞥见永生是什么样子。在基督徒现在的生活中，永生已经开始，但还没有完成。完全进入永生并不是去经历完全陌生和未知的事情，而是对上帝的临在、上帝的慈爱之经验的延续和加深。

学习板块 34

复活和基督徒的葬礼

基督教信仰特别强调复活的盼望和永生。基督徒对待死亡的态度具有丰富的含义。在基督徒的葬礼仪式中，这些信念的影响也许体现得最为明显。在这个仪式中，对死者的哀悼与复活盼望的欢欣这两个主题并肩而立。在英国古老的"死者的葬礼"(1662 年)仪式的顺序中，这一点体现得很清楚，其中明确阐述了盼望这一主题。

仪式开始时，牧师来到墓地门前的人群中，诵读约翰福音中的一些话(约 11:25—26)，其中明确表达了基督徒的盼望这一主题：

> 复活在我，生命也在我。信我的人虽然死了，也必复活；凡活着信我的人必永远不死。

仪式继续，牧师诵读哥林多前书 15。保罗在这一章中强调了复活的重要性及其对基督徒的重要意义。牧师的诵读包括如下内容：

> 死啊！你得胜的权势在哪里？死啊！你的毒钩在哪里？死的毒钩就是罪，罪的权势就是律法。感谢上帝，使我们藉着我们的主耶稣基督得胜。所以，我亲爱的弟兄们，你们务要坚固，不可摇动，常常竭力多做主工；因为知道，你们的劳苦在主里面不是徒然的。

最后，当尸体被放进墓穴时，牧师要说下面这些话。请再次注意盼望这一主题。

续

鉴于全能的上帝已照他的仁慈接过我们已逝的亲爱弟兄的灵魂，我们将他的身体埋葬；从尘土炉灰中来，到尘土炉灰中去；将来必因我们的主耶稣基督复活得永生。

基督徒的传统埋葬方式是土葬。开始时基督教反对火葬，因为这种做法与异教有关系。但是，这种敌意已经大大减弱，特别是在20世纪。现在多数基督教宗派都允许死者被火葬，他们相信这种做法与最后的复活没有任何冲突。

因此，基督教是关于盼望的宗教，其焦点是耶稣的复活。耶稣复活是信仰和信靠上帝的根据。这位上帝能够战胜死亡，能够给遭受苦难和死亡的人们以盼望。“末世论”(eschatology)这个词指的是基督教关于“最后的事情”(希腊语为 *ta eschata*)的教训。“基督论”指的是基督教对耶稣基督的性质和身份的理解，同样地，“末世论”指的是基督教对诸如天国、永生这类事情的理解。鉴于新约经文对于塑造基督教的末世论思想所起的重要作用，我们现在就来探讨一些重要的新约主题。人们普遍认为，耶稣本人的传道和保罗书信是最重要的两种资料。下面我们就对其进行更为细致的探讨。

我们已经注意到(96—98页)，上帝的国的到来是耶稣传道的支配性主题。显然，天国一词包含着现在和将来两个维度。天国“近了”(可1:15)，但仍然要到将来才能完成。主祷文在基督徒个人或群体的祷告和敬拜中占有重要的地位，其中提到了天国将来的到来(太6:9—13)。在最后的晚餐中，耶稣向门徒们谈到了将来在上帝的国里喝葡萄汁的情形(可14:25)。新约学者们普遍认为，上帝的国的“已然”和“未然”之间存在着张力，正在生长的芥菜种这个用来比拟天国的比喻也存在着同样的张力。“已经开始的末世论”这个词被广泛用来指天国现在已经开始和会在将来完成这二者之间的关系。

保罗的末世论也表现出“已然”和“未然”之间的张力。一些关键的比喻清楚地表达了这一点，我们将这些比喻概括如下：

1. 一个“新时代”的来临。保罗在几处经文中强调，基督的降临开始了一个新的时期或“时代”（希腊语为 *aionos*）。尽管这个新时代——保罗称之为“新造的”（林后 5:17）——尚未完成，但是我们已经可以经验到它的存在。因此，保罗才可以说，在基督里“末世”已经到来（林前 10:11）。保罗在哥林多前书的前面章节所反对的显然是一种已实现的末世论，这种立场认为末世的每一方面和所有方面在现在已经实现了。在保罗看来，有一件事尚未实现，世界最终的改变还没有出现，但是这一天一定会到来。

2. 在保罗看来，耶稣的复活是一个末世论事件，这说明那个“新时代”真的已经开始了。尽管这并没有穷尽基督复活的意义（这件事还具有重要的救赎论含义），但保罗显然认为，基督复活这件事使信徒可以明白，死亡——“现世”的一个核心特征——已经被战胜了。

3. 保罗期待耶稣基督再来，在末日施行审判，进一步证实信徒的新生命，证实信徒对罪和死亡的胜利。保罗用许多意象来指称这一天，包括“主的日子”。有一处（林前 16:22）使用了亚兰语 *maranatha*（其字面意思是“来吧，我们的主！”）来表达基督徒的盼望。保罗经常用希腊词 *parousia* 来指称基督的再来（如林前 15:23；帖后 2:1,8—9）。在保罗看来，基督再来与最后审判的执行之间具有密切的关系。

4. 圣灵的降临是保罗末世论的一个主要主题。这个主题以犹太人长期以来的盼望为基础，认为上帝赐下圣灵是新时代的黎明已经显现在基督里的确证。保罗认为，圣灵对信徒而言是一个 *arrabon*（林后 1:22;5:5），这是保罗关于圣灵降临思想最重要的方面之一。Arrabon 是一个不寻常的词，其基本含义是“凭据”或“抵押”。保罗断言，因为现在拥有圣灵，信徒已得确据，将来必然得救，因而可以享受安息。尽管拯救只有到将来才能全部完成，但是，由于圣灵住在我们里面，信徒现在就能确证那些将来才会发生的事情。

我们可以看到,新约的末世论十分复杂。其中最重要的主题是,发生在过去的一些事情引入了某些崭新的东西;将来,这些新东西最终会完全实现。因此,基督徒处在"已然"和"未然"的张力之中。在讨论得救的性质时,我们已经注意到这一点,得救同时包含着过去、现在和未来三个方面的内容。

保罗作品中频繁使用"天国"一词来指称基督徒的盼望。尽管人们会很自然地认为天国是未来的存在,但在保罗思想中,"天国"既是未来的实体,同时也是与具有时空属性的物质世界共存的属灵领域或王国。所以,"天国"既是信徒将来的家(林后 5:1—2;腓 3:20),也是耶稣基督现在所在的地方,他将从这里再度降临,施行末日审判(罗 10:6;帖前 1:10;4:16)。信徒作为"天上的国民"(腓 3:20)目前分享着天国生活的某些方面,这是保罗关于天国的最重要陈述之一。在保罗关于天国的诸多陈述中,"已然"和"未然"的张力是显而易见的。所以说,我们不能简单地认为,天国只有到将来才会出现,或者说我们现在不能经验到天国。

我们最好把天国看作是基督教救赎论的成就。在天国,罪、罪的惩罚、罪的权势最终都被彻底消灭,上帝在信徒个人和群体中完完全全显现。应该注意的是,新约关于天国的寓言具有非常强烈的群体色彩,例如,天国被描绘成宴会、婚宴或耶路撒冷城。在基督教的理解中,上帝是三位一体的神,这也排除了对天国或永生的个人主义解释。永生并不是人的个体性存在的投射,而应该看作是一种分享,是个人与被救赎的全体一同分享慈爱上帝的国度。

在这个问题上,基督徒之间存在着一个重要的观点分歧,应当引起我们的注意。天主教会认为"炼狱"是存在的,新教和东正教信徒则认为不存在"炼狱"。鉴于这个区别的重要性,我们应该对其进行细致一点的探讨。

也许最好将炼狱理解为一种中间状态。在最后进入天国之前,在恩典中死去的人们有机会在炼狱中清除自己的罪责。这种思想在圣经中并没有明确根据。只是马加比传下 12:39—45(新教作家认为这是次经,不具有权威性)谈到,犹大·马加比"为死者献挽回祭,以便使他们超脱自己的罪孽"。

这种思想发端于教父时期。亚历山大的克莱门特和奥利金教导说，那些在死前没来得及完成补赎的人们在来生将会"被火炼净"。为死人祷告的做法(起初四个世纪广泛流行于东方教会中)对神学发展产生了重要影响，也为我们研究礼仪如何影响神学提供了一个很好的案例。人们会问，如果这些祷告者不能改变死者的存在状态，那么为死者祷告又有什么意义呢？在奥古斯丁的作品中就可以发现这样的观点。他教导说，在进入来生的欢乐之前，需要除去今生的罪孽。

到公元4世纪时，为死者祷告的做法已经稳固确立下来。但是，"炼狱"这个概念的明确提出似乎是在两个世纪之后，是大格列高利在其作品中提出了这个概念。593年或594年，格列高利写了一篇解释马太福音12:31的文章。对这节经文所阐述的有些罪孽可以"在来世"得到赦免这一思想，格列高利解释说，那些在今世没有得到赦免的罪孽随后会在来世得到赦免。他是这样说的：

> 至于某些更小的过犯，我们必须相信，在最后审判之前，存在着炼净的火。因为自己就是真理的那位宣告"惟独说话干犯圣灵的，今世来世总不得赦免"(太12:31)。从这句经文中我们可以知道，一些冒犯在今世可以得到赦免，而其他的一些冒犯将在来世得到赦免。

请特别注意，其中提到了"炼净的火"(*purgatorius ignis*)，这个词语渐渐被中世纪许多人用来描述炼狱，而"炼狱"一词就来源于此。

格诺的卡特林(Catherine of Genoa)在大约写于1490年的《论炼狱》一文中，热情洋溢地详细阐述了"炼净的火"(与惩罚的火相反)这个主题：

> 在炼狱中的灵魂因为没有原罪所产生的罪孽，所以除了痛苦，他们与上帝之间没有任何阻碍。这些痛苦阻碍他们，使他们由于这种本能不能达到完美。他们也明白，义要求对他们的本能进行抵制。所以才有了这种猛烈的大火，它就

像地狱的火，但没有罪恶。这也是那些注定要下地狱的人意志邪恶的原因，上帝不对他们降下恩典，因此他们仍然在自己的邪恶意志之中，抵挡上帝的旨意。

16世纪的宗教改革者摒弃了炼狱思想。直接针对炼狱思想的批评意见主要有两类。第一，认为炼狱思想在圣经中找不到任何实质性的根据。第二，炼狱思想与因信称义教义相矛盾。因信称义教义宣称，任何人都可以因着信"与上帝恢复关系"(或"称义")，从而建立一种不需要炼狱的关系。摒弃了炼狱思想之后，改教者们认为，为死者祷告的做法也没有必要再保留了。此后新教的敬拜仪式中取消了这种做法。而天主教仍然继续保留着炼狱思想和为死者祷告的做法。

我们也应该提一下"地狱"思想。新约对"阴间"(死者所住的中性场所)和"地狱"(与上帝永远隔绝的地方)做出了明确区分。这两个概念经常被混淆。例如，使徒信经的那些早期版本有时说基督"降在阴间"(这是符合圣经的思想)，有时说基督"降在地狱"(这不符合圣经)。

实际上，对地狱的传统描写在新约中根本找不到任何根据。中世纪时，人们对地狱的关注达到了高潮。当时，画家们热衷于描绘义人观看那些遭受焚烧或其他酷刑折磨的罪人。撒旦常常被画成一个身穿红衣、长着叉状尾巴的绅士。这种肖像源出何处呢？不管它来自何方，反正不是来源于圣经！但丁所写的三卷《神曲》的第一卷是中世纪人们对地狱看法的最形象描绘。但丁所描述的地狱分为九层，在地球的中心深处，撒旦居于其间。但丁注意到，地狱的门上刻着这样一些字："进入这里的人们，放弃任何盼望吧！"

地狱的第一层由"地边"(limbo)构成，其中住着那些没有受洗的基督徒和品德高尚的异教徒。但丁宣称，基督"降在阴间"时，即在死于十字架和复活之间的时间，就是来到了地狱的这一层。这里不存在任何痛苦。越往地狱深处走，但丁所看到的人所犯的罪就越严重。住在地狱第二层的是淫荡者，住在第三层的是暴食贪婪者，住在第四层的是吝啬浪费者，住在第五层的是易怒者，这几层加在一起构成了

“上层地狱”。在对这部分地狱的任何描写中，但丁都没有提到火。接下来，但丁吸取了希腊—罗马神话的成分，他说一条冥河将“上层地狱”和“下层地狱”分开来。到“下层地狱”，我们第一次遇到了火。地狱第六层住的是异端者，第七层住的是施强暴者，第八层住的是欺诈者（包括几位教皇），第九层住的是叛徒。

这种关于地狱的静态的中世纪观点在当时无疑具有重要影响。进入现代之后，这种影响依然存在。1741 年 7 月 8 日，爱德华兹有一篇著名的讲道，名为“落在愤怒之神手中的罪人”，在其中我们可以清楚地看到这种思想的影响：

> 若是你们只是片刻遭受全能上帝的烈怒，已经够可怕了；可是，你们要永久遭受它。这极端可怕的痛苦，没有尽头……到那时，你们就会知道，你们必须熬过漫长的世代，在全能者无情的报复中挣扎，度过亿万年的岁月。

然而，这种地狱观念已经受到了越来越多的批评，下面的观点值得我们注意：

1. 基督教断言，上帝会取得对恶的最后胜利；而地狱的存在与这一断言是矛盾的。这种批评意见的代表人物是教父作家奥利金。他的普救论的最基本根据是上帝对恶的最终和完全的胜利。现代哲学家莱布尼茨（Leibnitz）认为，这一思想是地狱教义的最主要挑战：

> 看起来很奇怪，即使在永恒的未来之中，在至善者的绝对主权之下，恶还会战胜善。毕竟，被召的人多，选上和得救的人少。

2. 许多作家认为，报复性正义观念不是基督教思想，特别是不符合许多新约段落所谈到的上帝的怜悯。许多作家，特别是 19 世纪的许多作家感到，对罪人继续施行报复性或报应性的惩罚与上帝的慈爱难以调和。主要的困难是，被定罪者的受苦似乎没有意义。

尽管对这些异议可以做出抗辩，但是，无论普通基督徒还是更有学问的基督徒，显然都对地狱观念失去了兴趣。大约从 1960 年开始，在大众中似乎已经不再存在任何弥留不去的地狱观念。现在，福音派布道的焦点是上帝之爱的积极方面，而不是拒绝上帝之爱所产生的消极后果。但是，拒绝上帝的后果是永远与上帝隔绝，福音派的布道仍然完整保留着这一基督教传统思想。

见主之面(beatific vision)这个观念，是基督徒对天国的盼望的一个方面，值得我们特别注意。现在，我们只能部分地认识上帝。但上帝应许基督徒最终会完全看见上帝。看见在完全荣耀中的神圣全能的上帝，是多数基督教神学的永恒主题，在中世纪时尤其如此。也许在但丁的《神曲》中可以找到对这种盼望的最著名陈述。《神曲》是一部重要的文学著作，写于 14 世纪前十年之内或左右。这部著作以诗歌形式展示了基督教教义的一些核心主题。《神曲》分为三部，题目分别是"地狱"、"炼狱"和"天堂"。

但丁(1265—1321 年)以佛罗伦萨为背景写作了《神曲》，其目的一是诗意地表达基督徒的盼望，二是对当时教会和佛罗伦萨城的生活进行评论。《神曲》以 1300 年为起点，描写了但丁在罗马异教诗人维吉尔带领下进入地的深处的故事。维吉尔作为但丁的向导带领他走过了地狱和炼狱。这部作品是中世纪世界观的重要代表。中世纪世界观认为，看见上帝的形象是基督徒的最终目标；在可以瞥见上帝的形象之前，死者的灵魂要经过一系列的炼净的过程。在《神曲》的第三部分即最后一部分的结尾，诗人终于得以瞥见上帝。他将上帝描述为：

> 使太阳和其他星辰运转的爱

期望见到上帝的神奇和荣耀，是基督徒生活的一个持久有力的动因。基督教神学永远不能完整地描述看见上帝时的奇妙，但这至少可以推动我们对上帝进行更加深入的思考，并且因为那时将会发生的事，心中有无限的快慰。这正是恰当的结束之处。我们就此结束对一些基督教主题的简短介绍。

思　考　题

1. 称上帝为“父”，其含义是什么？

2. 基督教的创造论有哪些意义？

3. 每年的五旬节，教会都会庆祝圣灵降临。请问，圣灵的到来产生了哪些影响？

4. 教会是“神圣的”，这句话的含义是什么？

5. 成为“天国的子民”意味着什么？

第三部分

基督教的历史

这部基督教导论的第三部分侧重于基督教在各个时期的历史发展。它要追溯基督教成为一个全球性宗教的过程，以及在这个过程中曾经面对的问题。在这个分析的过程中，我们将考察基督教历史发展中的一些里程碑，例如，罗马皇帝君士坦丁的悔改，经院哲学的兴起，宗教改革的发生，18 世纪美国和法国大革命，以及 20 世纪的俄国和中国革命。我们将探索这样一个诞生于巴勒斯坦地区的宗教逐渐在欧洲，进而在美洲、次撒哈拉非洲，以及部分亚洲被接受的过程。很明显，这里我们只能管窥这个漫长复杂故事的一斑。读者要有一定的思想准备，这里的讨论十分简要，读完这部分，你可能对问题的各个方面渴望有更多的了解。这正是我们的目的。我们希望这里的讨论能激发读者按照 439—447 页所提供的进一步阅读书目，去作进一步的探索。

第十章　从早期教会到公元 700 年左右

基督教历史最初的两个主要时期通常看作是新约时期本身(通常称为“使徒时期”),以及新约时期结束(约公元 100 年)到 451 年卡尔西顿公会议之间的时期。这个时期是形成基督教信仰特有框架的时期。在这一章中,我们将探讨基督教在向全球扩展的最初阶段所遭遇到的重要事件和问题。我们将从基督教与犹太教的关系这个问题开始,它是新约时期最为重要的问题,在今天仍是如此。

第一节　基督教与犹太教

在某种意义上,可以说基督教始于耶稣基督的来临。不过,基督徒自己一直很清楚,基督教与犹太教之间存在着连续性。那位“亚伯拉罕的上帝、以撒的上帝和雅各的上帝”同时也是“耶稣基督的上帝”。早期的基督教是从犹太教中产生的,最初这个运动的皈依者绝大多数都是犹太人。新约常提到基督徒在犹太的地方会堂讲道。在外人——例如罗马当局——看来,这两个运动是如此相似,以致他们把基督教看作是犹太教中的一个教派,而不是一种独特的新运动。

正如我们已经看到的(11 页),这种关系被用两个“约”表现出来。这种用语被用在新约中,特别是在希伯来书中,并在基督教思想中成为后世的规范。这里,“旧约”指的是上帝与以色列民的关系,在犹太教中表达出来;而“新约”则指上帝与整个人类的关系,在耶稣基督身上启示出来。基督的来临开辟了新的纪元,这一基督教信念表现于其对旧约的特有态度中,这就是,**宗教的原则与观念**(例如上帝参与人类历史并对历史拥有主权的观念)被认同,而宗教的**实践**(如关于饮食的律法和献祭的礼仪)则不再被接受。

那种把旧约看作是与基督教完全没有任何关系的宗教经典的观点通常遭到完全的拒绝。这种观点特别与公元 2 世纪的作家马西昂

关联在一起,他在144年被逐出教会。按照马西昂的观点,基督教是爱的宗教,其中没有律法的位置。旧约涉及的是一位与新约不同的上帝。旧约的上帝只是创造了这个世界,他被律法的观念所占据。新约的上帝则救赎了这个世界,是充满爱的上帝。在马西昂看来,基督来的目的就是要废去旧约的上帝(他和诺斯替观念中的"创造者"十分相似,即一个半神的、创造了这个有形世界的人物),引进对真正的恩典之上帝的敬拜。

强调基督教与犹太教的连续性给早期的基督徒带来了一系列严重的困难。首先,就是犹太律法在基督徒生活中占据何种地位的问题。犹太教中的传统礼仪和习俗在基督教会中是否必须延续?有证据表明,这个问题在公元1世纪的40到50年代显得特别重要,那时非犹太人归信基督教对于犹太基督徒是否要保持这种礼仪和习俗构成了压力。割礼的问题显得尤其敏感,因为按照律法,外邦人归信基督教常被要求接受割礼。这个争议被记载在使徒行传中,其中我们可以看到,在40年代的后期,教会中的一派人认为,男性基督徒有必要接受割礼。实际上,他们似乎把基督教看作是对当时犹太教在各个方面的肯定,只不过是多加了一条信念:耶稣是弥赛亚。除非男性接受割礼,否则他们不能得救(徒15:1)。

为了解决这个问题,保罗和巴拿巴从安提阿赶到耶路撒冷。路加为我们描述了基督教会的第一次大会——耶路撒冷会议(徒15:2—29)。争论最初被归信的法利赛人所支配,他们力陈维持摩西律法的必要性,其中包括所要求的割礼。然而保罗对于基督福音在外邦人中影响不断扩大的说明使得这种必要性受到质疑。如果有那么多的外邦人正在成为基督徒,为什么要有这些不必要的东西成为他们的障碍?保罗承认需要避免已经祭过偶像的食物,这一点他在其书信中的其他地方也提到了(林前8:7—13),但他认为割礼是不必要的。他的立场得到了广泛的支持,并且被概括在写给安提阿教会的信中(徒15:30—35)。

然而,尽管这个问题在理论层面上已经得到解决,但在未来对于许多教会来说,它仍然是一个实际的问题。在巴勒斯坦地区已经解决了这个问题之后,保罗决定回到加拉太地区(处在今天土耳其的中

部)，以便确保他所建立起来的教会能够知道这个决议。保罗给加拉太人的信，很可能写于53年左右，信中详细地论述到这个问题，因为它已经在那个地区成为有争议性的问题。保罗注意到一个犹太化群体在这个地区出现，他们主张外邦信仰者都应该遵守摩西律法的各个方面，其中包括割礼。在保罗看来，这个群体背后的支持力量来自雅各。他不是死于44年的使徒雅各，而是耶稣基督的兄弟雅各。他因召集了耶路撒冷会议而表现出影响力，他还写过一封以他命名的新约书信。

对于保罗来说，这股潮流是极其危险的。如果基督徒只能靠机械地遵行律法而得着拯救，那么基督的死还有什么意义呢？救恩的基础是对基督的信仰，而不是小心翼翼地在宗教上持守摩西律法。没有人能够通过持守律法而称义(即与上帝处于正确的关系中)。我们赖于得救的义不是通过律法得到的，它只能依赖于对基督的信仰。意识到这个问题的重要性和敏感性，保罗对问题的细节进行了许多探讨(见加3:1—23)。加拉太人已经落入到这样一个信仰的陷阱中，以为拯救只能靠行律法的善功或者靠人类自己的成就得到。那么信仰让人怎样了呢？圣灵的恩赐岂是通过持守律法而得到的？保罗于是引用亚伯拉罕为例来说明他的观点。保罗说，亚伯拉罕被"称义"(即与上帝处于正确的关系中)乃是藉着他的信(加3:6—18)。这位伟大的族长并不是通过割礼而被置于与上帝正确的关系中，割礼是后行的。他与上帝的关系乃是因着他信仰上帝对他的应许(创15:6)而建立起来的。割礼只是这个信仰的外在记号。它并没有建立这个信仰，不过是确认已经在那里的东西。律法或律法的任何方面都不能废去上帝已经作出的应许。对亚伯拉罕及其后裔的应许，其中既包括犹太人也包括基督徒，仍然是有效的，就是在律法被启示了以后也依然如此。

因此，这里的关键在于，上帝对亚伯拉罕的应许是在割礼或摩西律法颁布之前作出的。所有分享亚伯拉罕信仰的都是亚伯拉罕的子孙。外邦人完全有可能分享亚伯拉罕对上帝应许的这个信仰——以及所有随之而来的祝福——而无需接受割礼，或者受制于摩西律法的细致条款。正是基督的死和复活，而非对律法的外在遵守，构成了

我们与上帝关系的终极基础。

这个争论从几个方面来看都是十分重要的。它让我们看到早期教会中的张力。它也提出了这样的问题：犹太基督徒相对于外邦基督徒来说是否享受特殊的特权或地位？争论的最终结果是，犹太人和外邦人在教会中被赋予同等的地位。一方面旧约中的神学和伦理教导被基督徒所接受和尊重，另一方面，他们不再有义务来遵守律法中礼仪或仪规的方面，包括割礼或献祭。这些都已经被基督的来临实现和替代了。对于许多早期的基督徒来说，耶稣受过割礼这个事实使得他们不再需要重复这个痛苦的过程。

当然，在教会中犹太人与外邦人的关系并不是讨论的惟一主题。男人与女人的关系又是怎样的呢？

第二节　早期基督教与妇女

早期教会史的最重要资料就是使徒行传，它的作者是编写四福音中第三卷福音书的路加。使徒行传强调了妇女在热情地接待传教士方面所起的异常重要的作用，特别是在欧洲教会建立过程中所起的重要作用，其中有像吕底亚这样归信的妇女，将自己的家用作家庭聚会的场所以及传教士的驿站。路加似乎是有意地要明确突出这样一个重要的历史环节：早期教会吸引了不少在文化上有名望的妇女——她们在其文化中占据着较在犹太教中更为重要的社会角色，并且在早期教会的福音传扬和教会牧养方面赋予她们以十分重要的角色。

路加特别突出了百基拉和亚居拉这对夫妇，他们一同从事传福音与教导的事工（徒 18：1—3，24—26），尤其是对亚波罗。有趣的是，妻子百基拉的名字在她丈夫之前。许多研究古代的学者指出，将一个妇女的名字放在她丈夫之前是极不寻常的。或许是因为百基拉较其丈夫的社会地位更高，或者是在基督徒圈子中更为重要。将百基拉置于前面清楚地表明，就其夫妇共同参与的教导事工而言，路加认为她占据着较其丈夫更为优先的位置。我们还可以给出许多其他的例子。保罗在向罗马教会推荐“我们的姊妹非比，坚革哩教会中的

女执事"时(罗 16:1),称赞她曾经给予他很多的帮助。在提摩太前书(3:11;5:9—10)中,保罗同样十分明显地指出女性可以担任事工的角色,即在教会中从事某种被认可和授权的事工。

"并不分犹太人,希腊人,自主的,为奴的,或男或女;因为你们在基督耶稣里都成为一了"(加 3:28)。这节经文是保罗处理不同性别、阶层和种族造成的差异的依据。保罗肯定,"在基督里"超越了所有社会的、种族的和性别的差异。或许这句明确有力的表述是出于当时加拉太地方的处境,那里犹太主义者(Judaizers,即那些希望基督徒能保持犹太教传统的人)正试图维持那些有利于这种差异或为其辩护的法规和信念。保罗的意思并不是要人们在悔改归信了以后就不再是犹太人或希腊人、男人或女人。而是说,尽管这些差异仍然会保留,它们已经不再具有任何拯救上的重要性了。它们或许在世人的眼中仍是重要的,但在上帝的眼中,以及在基督徒群体之中,已经被信仰者与基督的联合所超越了。保罗的这个肯定有两个主要的结果。首先,它宣告,对于福音来说,不存在任何性别、种族和社会地位的阻碍。福音就其范围来说是普遍的。其次,它清楚地表明,基督信仰并不废去个人生存的个性,而是要用它们在自己生存的处境中去荣耀上帝。

因此,基督教在如下两个层面上为大大地削弱传统对于女性和奴隶的态度奠定了基础:

1. 它肯定所有的人在基督里都为一,无论是犹太人还是外邦人,男人还是女人,主人还是奴隶。种族、性别和社会地位的差异被宣告不再成为所有信仰者与复活的基督建立同一关系的障碍。

2. 它坚持所有的人都能分享共同的基督徒团契,一同地敬拜上帝,不分犹太人还是外邦人,男人还是女人,主人还是奴隶。社会或许会要求这里的每一个类别以不同的规范去行事,但在基督徒群体中,所有人都被看作是弟兄和姊妹。

这些发展在当时人们对于女性和奴隶的态度上还没有带来马上的改变。理论总是超前于实践,因为实践要受到一系列不同因素的

影响，包括文化对于上述发展的接受程度。然而，这就像是在这些因素中放置了理论的定时炸弹，剩下的只是时间问题，总有一天这些差异的基础会被慢慢地侵蚀到一个程度，那时它们就会不复存在。正如罗马历史学家马廷利(Harold Marttingley)曾经指出的："基督教并未试图一举废除奴隶制，但它通过让奴隶与他的主人进入同一宗教的团契中，从而瓦解了奴隶制的基础"。

我们可以把如此得出的普遍原则表述如下。新约表明，所有基督徒理论上都是平等的。不同的种族出身、性别和阶层的差别只是相对的，要被信仰者藉着信仰所建立起的与复活基督的新关系所废除。不过，这种发展在实践上产生结果看来是一个长期的问题。文化的态度会改变这些看似极端的理论信念。所有信仰者理论上的平等在某些语境中可能难以被文化接受。其结果就是，理论在这些文化语境中难以过渡到实践，但在另一些文化语境中则可以。

显然，保罗的观点对于妇女意味着一种深刻的解放和新的自由。保罗认为，圣灵之恩赐的赐予与性别、种族和阶层无关。无论上帝已经赐下什么样的恩赐，它们都必须被认可并执行。不过，保罗也清楚地意识到，这种普遍化具体地用在教会生活和基督教家庭中的实践时，也会带来一些问题。因此他的书信包括了对一些敏感问题的讨论。我们就来看一下这里的问题。所涉及到的两个段落都是从保罗的哥林多书中引出的。

这里必须强调的是，哥林多人的情况看上去比较复杂，个人自由的问题似乎显得特别重要。保罗认为有义务除去对基督徒自由的限制，尤其是关系到属灵的恩赐，以防止教会陷入无序，或者福音的传播因为某些人在文化方面而非神学上的反感而受阻。

一段与此问题有关而常被关注的经文是哥林多前书 11:2—16，其中涉及妇女在公开敬拜中是否应该蒙头。这段经文被公认是比较难解的一段经文，主要是因为我们对于哥林多教会，或者哥林多地方的文化，没有足够的了解，使我们能够肯定地理解保罗的意思。现代的学者似乎无法提出一个解释来说明，为什么在敬拜中男人无需蒙头，而妇女却需要？有一个解释认为，一个不蒙头的妇女在当时会被误解为是妓女。因为当时哥林多以其妓院而闻名，这部分是由于其

为港口城市所造成。或许这个解释能够说明保罗的建议。不过，还没有足够的证据来支持这个观点。并且我们也不十分清楚为什么他认为男人显然就应该理短发。

长发的问题普遍被认为与异教信念和实践相关，保罗本希望在他的教会禁止这种现象。例如，有些学者已经指出，在当时的哥林多文化中，发式或其长短是性关系或宗教实践的记号。男性留长发或者女性留短发表明他(她)是同性恋。同样，女性凌乱的发式通常与迷狂的神秘主义礼仪有关，如与伊希斯(Isis)崇拜相关的狂热礼仪。如果是这种情况，那么我们所讨论到的保罗的建议就是基于哥林多人当时的特殊情况，它不需要被看作对任何时代的基督徒都有约束力。保罗的建议可以看作是针对当时哥林多的情况，现在不再适用了。

上面的讨论清楚地表明，基督教的福音赋予妇女，就像赋予其他人(如外邦人和奴隶)，一种新的地位；在此之前，外邦人和奴隶在犹太教中被视为受排斥的人。然而，我们已经看到的，在这种新的价值观念与公元1世纪的家族及社会中流行的家长制之间还存在着真实的张力。在某种意义上，新约不是一场革命，它并不要求采取一种激烈或暴力的手段来推翻现存的秩序。它乃是为新的观念体系设置了基础，如果它被接受，就会改变社会。

但是，教会怎样才能使这些价值观念为一个显然还没有准备去接受它们的社会所接受？为了使社会接受基督教的价值观念，社会首先要成为基督徒的社会。这意味着传福音被视为优先。然而，那时和现在一样，福音的传播过程又要避免让教会之外的人产生无谓的反感。对福音本身的接受先于对其中新价值观的接受。其结果就是，在所有人皆为平等的神学主张与强调差别性的护教看法之间就存在着张力。

许多学者都注意到，在开始的两个世纪，那些受教育的罗马人和希腊人是如何带着鄙视的态度来对待基督教的。为了使福音中的好消息有被听到的可能，至少一定程度上的文化调适是必要的。早期的基督徒没有选择冲淡福音的信息，而是试图表明基督教的社会可接受性。这不可避免地意味着使基督教对女性的态度适应那些在更

大区域流行的观念。在公元 4 世纪晚期,这种社会压力似乎导致了对女性在教会中事工角色的忽略,或者甚至是一种压制。但这应被看作是教会在其发展的早期阶段对所遇特殊历史环境的反应,而不是所有的基督徒都必须一直持守的某种东西。

第三节　福音的扩展:保罗

福音起源于巴勒斯坦地区,然而,它很快就传遍了罗马帝国。在这个发展过程中,最为重要的人物之一就是保罗。

关于保罗的生平,我们拥有两种重要的资料:保罗自己的书信,以及路加的使徒行传。这两种资料有明显的不同。保罗在他的书信中关切的主要是他作为一个使徒的职责。为了说明上帝既呼召犹太人,也呼召外邦人在基督信仰中为平等伙伴,保罗经常发现有必要强调他的犹太血统,特别是他在犹太教中作为法利赛人的身份。例如,为了说明基督徒已经没有必要受割礼,保罗提到他早期捍卫犹太传统的狂热。他明白这种传统的价值和重要性。然而,他现在坚信,它们已经被基督带来的新启示所替代了。

保罗特别关注他在悔改后所经历的价值观念的激烈变化,而较少叙述与其悔改相关的历史细节。不过,路加是从基督教在拿撒勒的耶稣被钉十字架及复活后的二三十年的全面扩展的角度进行描述的。他勾画出这样一条线索,把保罗的悔改和蒙召与其向外邦人宣教的源起关联起来,并且提供了与悔改本身相关的历史细节。

新约中明确地提到保罗的"悔改"或"蒙召"的地方有五处(徒 9:1—19; 22:1—21; 26:2—23; 加 1:11—17; 腓 3:3—17)。在使徒行传的三处中,两次是以保罗为自己活动辩护的方式表述出来的,即表现为在他的批评者面前的自我陈述(一次是在犹太听众面前,另一次是在亚基帕王面前)。这两次陈述都突出了保罗的犹太背景,对于如何抓住犹太人的注意力表现出明显的关切。第一次表现为历史的陈述,涉及到发生在去往大马士革路上的事件。正是这个描述对基督教的思想产生了极大的影响。

这个描述告诉我们保罗何以最初用的名字是"扫罗"。在巴勒斯

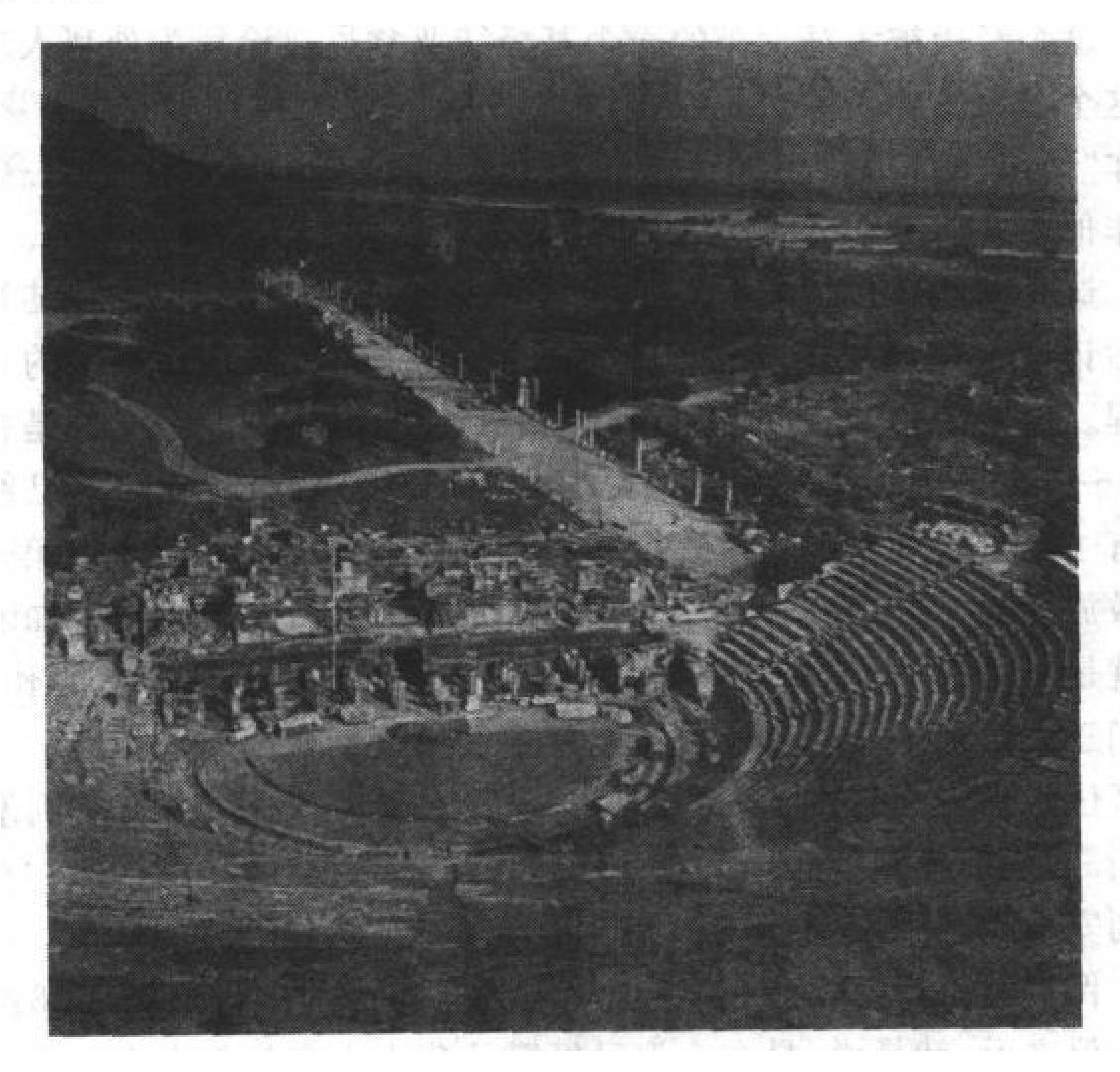
坦教会发展的初期，他因狂热地逼迫教会而闻名(保罗在另一处提到他是一个法利赛人，一个犹太律法师)。当他为了扩大在这个地区对基督徒的迫害，而去往大马士革时，他在异象中经历到拿撒勒人耶稣。这个经历被大马士革的一个基督徒亚拿尼亚诠释为外邦人之使徒这个身份的神圣托付。必须注意的是，这个描述侧重的是“蒙召”而非“悔改”的主题。这个经历产生的影响关系到保罗宣教的意义，而非他个人的经历，尽管人们认为这两个方面明显是有关系的。

这个描述现在转向了外邦人之使徒这一呼召的实现。使徒行传随后记载了保罗的三次主要的宣教旅程，并隐约提到第四次的宣教旅程。保罗的第一次宣教旅程(记载于徒13:4—15:35)大致是在公元46—48年期间。那时保罗大约44岁左右，距他悔改归信已经过去有14年，这些年间他主要是在叙利亚地区作传教的工作。第一次宣教旅程除了保罗和巴拿巴外，还有约翰·马可，他更为人熟知的名字就是马可，即普遍被认为是以其名字命名的那卷福音书的作者。他们三人结伴于46年出发，踏上了去往小亚细亚南岸的旅途。这个地区位于地中海的东北沿岸，现在属于土耳其。他们最初来到塞浦路斯岛，随后依次地经过加拉太地区的以哥念、路司得和特庇。在返回到安提阿之前，保罗在这个地区建立起了小的基督教会。

保罗第二次宣教旅程(记载于徒15:36—18:22)成行于耶路撒冷会议之后，就是说，是在会议已经赋予犹太人和外邦人在教会中以平等地位这样一个成果的基础上。这次旅程的开始阶段，他们再一次由陆路到达加拉太地区，在那里提摩太加入到他们当中，他后来成为保罗最依赖的同工。然后他们来到特罗亚，它位于小亚细亚的西北端，靠近古代城市特洛伊。在那里，路加本人加入他们，他被普遍认为是许多关于这次旅程之描述的最初记录者(请注意从这个部分开始许多叙述开始用“我们”)。在越过了爱琴海之后，他们到达了马其顿地区，在一个罗马的主要殖民城市腓立比停留了一段时间。

进入腓立比，就其象征意义来说，具有特别的重要性。这是基督福音第一次传到欧洲大陆。在这个城市建立起一个教会——他后来曾写信给这个教会——后，保罗和他的同伴继续向南进入到帖撒罗尼迦地区，保罗可能在这里从事过织帐篷的临时工作，用以资助他在

这个地区的传教工作。由于保罗在当地会堂的讲道，一个教会被建立起来(他后来曾给这个教会写过最早的两封书信，帖撒罗尼迦前书和后书)。



以弗所城的剧场，背景中有一条阿卡迪亚大道。使徒行传中记载了保罗在剧场(能容 24,000 人)的讲演。

从那里，他们继续行进到雅典，那里仍然被看作是古代世界的知识中心(徒 17:15—34)。这个城市拥有对最新观念和理智时尚表现出短暂好奇的名声，人们似乎以为在保罗这里可以听到某些激动人心的新观念。就是在这里，保罗在亚略巴古或"战神山"上，发表了他的著名讲演。他在其中说明，基督教赋予其名的上帝就是古代哲学已经认识到其存在的那位神。保罗没有写给雅典人的书信，这似乎表明在这个城市中没有建立起教会。但在稍南边的港口城市哥林多，保罗却赢得了很多同情的听众(徒 18:1—28)。哥林多是一个巨

大的海港城市,具有更多传福音的机会,不仅可以在当地犹太群体中,同时也可以面对更大量的外邦人口。保罗在那里停留了 18 个月。很明显,这段时间在他的宣教生涯中是一个十分重要的时期。在这里,在听到马其顿地区的教会不断增长这个消息的鼓励下,保罗对帖撒罗尼迦的基督徒写了帖撒罗尼迦前后书。

大约是在公元 53 年,保罗从哥林多出发开始了他的第三次宣教旅程(记载于徒 18:23—21:17)。这次旅程中在以弗所的停留具有特别的重要性。在他所停留的那段时间,这个城市是异教迷信的堡垒,崇拜女神狄安娜。保罗在这个城市宣教,结果建立了一个教会,这个教会在以后的年代中似乎成为那个地区福音传播的主要据点。

第四节　福音的扩展:罗马

罗马是帝国行政的中心,它控制着整个地中海地区。确实,罗马人习惯于称地中海为"我们的海"(Mare Nostrum)。犹大地区只是这个庞大帝国的一个部分,或许是非常次要的部分。尽管在帝国的这个地区所说的是亚兰语(一种与希伯来语紧密相关的语言)和希腊语,然而行政上使用的还是拉丁语。约翰福音中曾提到,对于耶稣的指控,即他称为"犹太人的王",被用这三种语言写出来(约 19:19—20)。在许多表现十字架的绘画和说明中,这个罪名被用 INRI 四个字母表示出来,即下列拉丁短语的首字:*Iesus Nazarenus Res Iudaeorum* (意思就是"拿撒勒人耶稣,犹太人的王")。

非常明显,希腊语是早期基督徒的第一语言。整个新约被用日常的希腊文(常被称为 *koine*)写成不是偶然的。然而,基督教实际很快就传播到罗马。有证据表明,马可福音可能就是在公元 64 年,即尼禄迫害基督徒的前夜,于罗马写成的。(可 12:42 提到两个铜钱相当于一个 *quadrans* 币,而后者在当时帝国的东部还没有流通。另外,可 15:16 专门用相对应的希腊词来解释拉丁词 *praetorium*,即营堡)。保罗写给罗马人的书信,大约是在 57 年,也提到一系列拉丁的人名,如耳巴奴(Urbanus)、亚居拉(Aquila)、鲁孚(Rufus)、犹利亚(Julia)。然而,这封信竟是用希腊文写的。这样的一个使用希腊语

言的运动怎么可能会在一个讲拉丁语的城市中被接受？

答案其实很简单。许多罗马人懂希腊语。从帝国东部迁来大量讲希腊语的移民，主要是出于对许多当地罗马人的不满，已经选择定居在罗马。塞涅卡(Seneca)就是这样的众多罗马作家之一，他们抱怨在自己的城市中有大量的移民，这些移民导致了文化的瓦解。在许多罗马人的眼中，讲希腊语说明其是移民，并属于较低的社会阶层。

当然，情况也不是这么简单。许多受过教育的罗马人，出于对希腊哲学和诗歌的兴趣，也在学习希腊语。他们视能够讲哲学家和诗人所使用的精致的希腊语(与大众所用的日常希腊语不同)为文化修养的象征。克劳狄就是在49年曾将大量犹太人(包括犹太基督徒)从罗马驱逐出来的那一位罗马皇帝，就同时讲拉丁语和希腊语。并且，他甚至试图修改拉丁的字母表，在源自希腊字母的基础上再增加三个新的字母。

因此，对于讲希腊语的基督徒来说，他们在罗马有更多的机会听到福音。有证据表明，这个运动在那个世纪末得到了进一步的发展，而用拉丁语写的基督教著作是在随后的世纪才开始出现。

第五节　基督教的巩固

正如我们所看到的，基督教起源于巴勒斯坦，或者更确切地说，是在犹大地区，尤其是在耶路撒冷。基督教视自己为对犹太教的继承和发展，并且它最初兴起的地区也就是犹太教传统盛行的地区，特别是巴勒斯坦。然而，部分地通过像大数的保罗这些早期传教士的努力，它迅速地传播到相邻的地区。在公元1世纪结束前，基督教似乎就已经在整个东地中海世界站稳了脚跟，甚至在罗马帝国的首都罗马取得了相当的发展。随着罗马教会变得日益强大，在罗马和君士坦丁堡的基督教领袖之间的张力也在扩大，这预示了以后东西方教会的分裂，形成各自的权力中心。

在这个扩展的过程中，一些地区成为神学争论的重要中心。下面三个具有特别重要的地位，其中两个说希腊语，而第三个说拉丁

语。

1. 亚历山大，位于现在的埃及，成为基督教神学教育的中心。一种特有风格的神学与这个城市的名字联系在一起，反映出它与柏拉图传统的长久关联。“亚历山大派”的进路，例如基督论和圣经诠释，很快发展起来，不仅表现出基督教与这个地区相结合所产生风格的独特性，也表现出其重要性。

2. 安提阿及其周边的卡帕多西亚地区，位于今天的土耳其。一种很强的基督教风格在较早时期就在这个东地中海的北部地区形成了。正如我们已经看到的，保罗的宣教旅程总是与这个地区的教会相关，它的风格在几个方面极大地影响了早期教会的历史，就像使徒行传中所记载的那样。安提阿自己很快成为领导基督教思想的中心。像亚历山大一样，它也形成了自己对于基督论和圣经诠释的独特进路。“安提阿派”就是指这种独特的神学风格。“卡帕多西亚教父”同样是这个地区在公元4世纪出现的重要神学现象，它特别因为对三位一体教义的贡献而闻名。

3. 北非西部，特别是指今天的阿尔及利亚地区。在古典时代的晚期，这里属于迦太基的所在，它是地中海地区的一个主要城市，曾经一度是与罗马争夺这个地区统治权的政敌。当基督教扩展到这个地区的时候，它已经是罗马的殖民地。在这个地区的主要作家包括迦太基的塞浦路斯人德尔图良、希坡的奥古斯丁。

这并不是说地中海地区的其他城市就全无重要性了。罗马、君士坦丁堡、米兰和耶路撒冷同样也是基督教神学思想的中心，尽管它们都还没有达到与自己对手同等重要的地位。

基督教在地中海地区使自己逐渐成为占支配性宗教力量的这段时期通常称为“教父时期”。这个短语中的“教父”来自于拉丁词“父亲”（*pater*）。这个短语既指教会教父的这样一个时期，也指在这个时期中所生发出来的独特观念。“教父时期”这个短语的定义相当模糊，通常认为它指的是自新约结束（约公元100年）到卡尔西顿公会议为止（451年）。不过，也有许多学者认为，这个短语应该在广义上使用，即把到750年以前的发展都包括在内。在文献中经常遇到的

第三个词语就是“教父学”(patristics),它通常是指与“教父”研究相关的神学分支。

教父时期在基督教的生活和思想史上乃是最为激动人心和最具创造力的时期之一。单单这一点就足以使之成为以后许多年研究的主题。从神学角度来说,这个时期也十分重要。每一个基督教的主流教会——包括圣公会、东正教、路德宗、改革宗和罗马天主教——都视教父时期为基督教教义发展的重要里程碑。每一个教会都把自己看作是对这些早期教会作家之观点的继承、发展,以及必要时的修正。例如,17 世纪圣公会的主要作家兰斯洛特·安德鲁斯(Lancelot Andrewes, 1555—1626 年)就曾指出,正统基督教的基础是建立在两约、三信经、四福音,以及最初五个世纪基督教史的基础上。

这个时期的重要性主要在于一系列的问题在此期间得以澄清。最初,首要的任务是厘清基督教与犹太教的关系。新约中保罗的书信可以见证这个问题在基督教史头一个世纪中具有怎样的重要性,它带来了一系列教义上和实践上的问题。外邦(即非犹太人)基督徒是否应受割礼?旧约如何能够被正确地解释?

然而,其他的问题很快迎面而来。其中在公元 2 世纪特别重要的就是护教学的问题。它指的是针对基督教的批评所作出的理性辩护和说明。在基督教史的第一个时期,教会经常受到国家的迫害。当时生存的问题是首要的问题。在基督教会的生存还未得到认可的时候,神学的讨论还没有机会展开。这个事实能够帮助我们理解何以护教学对于早期的教会具有如此重要的意义,通过如殉教者查士丁(约 100—165 年)这样的作者,对那些充满敌意的异教公众解释和说明基督教的信念和生活。尽管在这个早期阶段也产生了优秀的神学家,如在西方有里昂的爱任纽(约 130—200 年),在东方有奥利金(约 185—254 年),然而,热烈的神学讨论只有在教会不再受到迫害时才算开始。

学习板块 35

小普林尼论对基督徒的迫害

在小普林尼给图拉真的信中——此信可以溯回到 112 年左右，他一方面在询问如何对付日益增长的基督徒，他们拒绝崇拜罗马皇帝的像；另外他也报告了他所听到的有关这些基督徒的仪式。这里要注意所提到的“起誓”(oath)，拉丁语用来表述它的词是 *sacramentum*，表明普林尼将此理解为一种军事“誓言”，故而怀疑其为秘密的政治或军事团体。事实上，这里使用该词是指圣餐(包括面包和葡萄酒，见 383—387 页)，这就是普林尼所说的“食物”。另外，注意早期基督徒在敬拜中赞美基督“如同上帝”，并且，还提到“女执事”(基督教事工的一个职分)。

> 我问他们是否是基督徒。如果他们承认是，我就反复两遍三遍地问他们，如果他们还坚持的话，就用判死刑来威胁他们……但他们声明，他们所犯的惟一的罪行或错误就是他们经常有规律地在指定的日子之破晓前聚会，向基督唱圣歌如同向上帝，并且用誓言来约束自己(不犯任何的罪，禁绝偷盗、抢劫、奸淫、背信，被要求付押金时不拒绝)。在这个仪式结束后，他们会离开，然后会再次聚集领取食物。这些是普通无害的食物……我拷问了两个使女(她们被称为“女执事”)，发现这其中的真实情况不过是堕落和放纵的迷信。

这种情况成为可能，是在公元 4 世纪君士坦丁皇帝归信之时。这种进展非常重要，我们在下面会作进一步的讨论。自从 40 年代基督教在罗马存在以来，它的法律地位就十分模糊。一方面，它并没有被法律所认可，因而没有享受到任何的特权；另一方面，它又未被禁止。然而，随着数量的增长，它不时地遭到暴力迫害。有时这种迫害只是地区性的，局限在如北非地区；而有时，这种迫害则被允许在整

个罗马帝国展开。

一次特别突出的迫害阶段始于德西乌斯皇帝于249年的登基。他针对基督教的第一个敌意的行动就是于250年1月处死了罗马的主教法比安(Fabian)。德西乌斯的迫害始于250年6月所发布的德西乌斯法令,其中命令各行省总督和官员要确保所要求的向罗马的诸神和皇帝进行崇拜的普遍仪式。凡按要求献过祭的人,都给发一个证明。这个法令似乎被广泛地忽略,但在有些地区则被强力执行。数千的基督徒在这个艰难的阶段以身殉教。有些基督徒为了得到所要求的证明则向那些诸神献了祭。有些则想方设法得到了这个证明而并没有实际地献祭。

学习板块36

德西乌斯迫害时期的献祭证明

这个证明的日期是250年6月26日,1893年在埃及发现。上面确认一个身上有个疤的无名小卒已经履行了所有的献祭仪式,包括他个人对于奉献祭品这个活动的陈述。一个地方官员被记载证明这个献祭确实发生过了。

致:驻亚历山大岛村的献祭委员会
发自:奥勒留·狄奥根尼,撒巴突斯的儿子
关于:来自亚历山大岛村的72岁老人,在其右眼眉上有一个疤

我已经向诸神献祭。现在,有你为证,按照法令中的条款,我已经献了祭品、奠酒,并品尝了祭品。我请求你证明这个事实。致安。

由我奥勒留·狄奥根尼呈上
我证明,我目睹了他的献祭。奥勒留·西鲁斯

由于德西乌斯于251年6月在一次军事远征中被杀，他的迫害也就终止了。这次迫害导致很多基督徒在迫害面前背离或放弃了他们的信仰。于是分歧马上就在教会中出现了：应该怎样对待这些基督徒？这种背离是否意味着他们信仰的终结？还是只要他们忏悔就能够重新为教会所接受？看法的尖锐冲突导致了严重的分歧和对立。提出这些不同观点的有迦太基的西普里安和诺瓦替安（Novatian），他们都在由瓦勒良（Valerian）于257—258年间鼓动起来的迫害中被杀殉教。

迫害最严重的一次爆发在戴克理先皇帝统治下的303年。所发布的法令命令摧毁所有基督徒聚会的地点，收缴和销毁所有他们的书籍，并且停止一切基督徒的敬拜活动。基督徒公民失去了他们一切的职务或地位所拥有的权力，而被贬为奴隶。地位显赫的基督徒被迫按照传统的罗马方式献祭。有一个事实可以表明基督教影响的范围已经到了怎样的程度，这就是戴克理先强迫他的妻子和女儿——她们也被知道是基督徒——也服从这个法令。这个迫害被他的后继者，包括伽勒里乌斯（Galerius）——他控制了帝国的东部地区——继续下去。

学习板块37

伽勒里乌斯的宽容法令，313年

我们曾经试图恢复古代习俗的普遍礼仪和罗马的公共秩序。尤其是，我们曾打算挽救那些已经放弃了他们前人宗教的基督徒回到正确的礼仪上来……我们现在很高兴宽容这些人，允许他们有权力存在下去，建立自己敬拜的地点，只要他们不损害公共秩序。我们会向官员们解释，他们在以后的交往中应该如何在这个事情上规范自己。作为对我们宽容的回报，基督徒有责任为我们的复兴向上帝祷告，因为公共的利益也是他们的利益，使得国家能够排除一切危险，他们自己也能安全地生活在自己的家中。

在公元311年，伽勒里乌斯下令停止迫害。它已经证明是个失败，只会促使基督徒更坚决地抗拒古典罗马异教的强制。伽勒里乌斯发布了一个法令，允许基督徒重新正常地生活，“举行他们自己的宗教聚会，只要他们不作任何扰乱社会秩序的事”。法令明确地把基督教看作是一种宗教，并且对它提供完全的法律保护。基督教的法律地位至此——在此之前一直含糊不清——得到解决。教会不再在受压制下生存。

基督教现在成为一个合法宗教，不过，它还只是众多合法宗教中的一个。君士坦丁皇帝的归信才不可逆转地改变了这一切，使基督教在整个罗马帝国的处境发生了完全的改变。君士坦丁出生于一个非基督教家庭(他的母亲似乎是在他的影响下最终成为了一个基督徒)。尽管他在其早年并未表现出对基督教的特别兴趣，但他肯定已经把宽容看作是一种美德。在马克森狄(Maxentius)夺取了意大利和北非的权力后，君士坦丁率领起从西欧征召来的军队，以图争得对这个地区的控制权。312年10月28日双方在罗马以北的米尔汶桥(Milvian Bridge)展开了最后的决战。君士坦丁战胜了马克森狄，从而成为皇帝。在这之后不久，他就称自己是一个基督徒。

这一点被基督教和非基督教的作家所公认。我们现在不完全知道他为什么以及何时皈依基督教。有些基督教作家如莱克坦蒂(Lactantius)和优西比乌(Eusebius)认为他的认信可能发生于那次决战之前，那时君士坦丁看到一个来自天上的异象，命令他把十字架的标志置于士兵的盾牌上。无论他认信的原因是什么，以及这种认信是发生于大战之前还是之后，他的认信所带来的结果却是不可质疑的。罗马日益被基督教化。在他的指示下，一尊竖立在基座上的皇帝雕像刻画了背负十字架的君士坦丁，上面有君士坦丁所写的文字——“那带来拯救的受苦的标志”。在321年，君士坦丁下令将星期天定为公共假日。基督教的标志开始出现在罗马的钱币上。基督教现在不仅仅是合法宗教，它正在成为帝国的国家宗教。

这带来的结果之一就是，建设性的神学讨论成为公众的事情。除了在背教者朱利安(Julian the Apostate)统治下短暂的一段不稳定时期外，教会现在可以依靠国家的支持。神学因此得以从地下教会

的隐秘世界中浮现出来，成为一项在整个罗马帝国为公众所关注的事情。神学争论逐渐拥有政治和神学上双重的重要性。君士坦丁希望在他的帝国中有一个统一的教会，他因此关注教义的分歧，认为它们应该优先地通过讨论而被解决。

因此，教父时代的后期（约310—451年）可以看作是基督教神学高度发展的时期。神学家们现在开始享受到研究的自由，而不必再担心受到迫害，因此能够阐述一系列关键问题，以巩固在教会中所形成的神学共识。这种共识涉及到广泛的讨论，这对教会是个痛苦的学习过程，让它最后认识到，这种共识中难免存在着分歧和张力。然而，一种有意义的一致共识还是被记录在大公会议的信条上，可以看作是这段成形期的成果。

第六节　这段时期的神学分歧

教父时期在教会中发生了一系列重要的神学讨论。其中有三个对于基督神学的发展来说具有特别重要的意义。

1. **多纳徒主义争论**（the Donatist controversy）。这个争论主要集中在罗马和北非，尤其是迦太基地区。这个地区在戴克理先迫害期间经受了特别的苦难。发生的迫害是如此残酷，以至于很多基督徒，包括一些教会的领袖，也开始与罗马当局合作，以期让暴风雨很快过去，他们能够回到正常的生活。而另一些基督徒则激烈地抵抗迫害。因此，在如何对待那些在迫害期间不再坚持原则的人，在教会内部就产生了论争。以多纳徒（Donatus）为首的一派认为应该采取强硬的态度。任何的妥协都是不允许的。凡在迫害中以任何方式与罗马当局合作的教士不能允许留在教会内。这个在4世纪变得尤其重要的论争迫使西方教会去仔细地思考基督教教义的两个领域：教会观和圣礼观（见375—387页）。

2. **阿里乌争论**（the Arian controversy）。这个争论发生于公元4世纪的教会东部地区，集中在来自亚历山在的阿里乌身上。阿里乌论证说，耶稣不能完全被看作是神，而应把他看作被造物中最高的存

在(见132—135页)。阿里乌遭到各方面,尤其是阿塔那修的强烈反对。这个论争最后变得如此激烈,以至威胁到罗马帝国的统一。于是,君士坦丁皇帝在小亚细亚的尼西亚城召集了有220个主教参加了主教会议。他要求他们必须解决这个问题。尼西亚公会议最后决议反对阿里乌,认为耶稣基督与上帝"同质",就是说,耶稣同时是人和神。这个教义通常被称为"二性说"(见135—139页)。它在基督教思想中是非常重要的,我们后面会作深入的讨论。

3. **帕拉纠争论**(the Pelagian controversy)。这个争论发生于公元4世纪的最后数年,并且持续到5世纪的前20年。它所争论的基本问题是上帝和人在拯救中各自承担的角色。拯救在于上帝的作为,还是在于我们?拯救是上帝所赐予我们的,还是靠我们的善行得到的?这个问题当时在教会中引起了很大的分歧,并且在16世纪再一次引起论争(见293—298页;300—302页)。

第七节　修道制度的起源

修道制度是教父时期最重要的发展之一。这个运动通常被认为发源于埃及边远的山地和叙利亚的东部地区。有一定数量的基督徒开始在这些地区定居,为了避开人口中心所带来的纷扰。埃及的安东尼(Anthony)就是他们中的一位,他于公元273年离开父母,在荒野中寻求一种隐修的生活。

从一个有罪和纷扰的世界中退离出来在这些社群中成为一个重要的主题。一方面有些人坚持个人的隐修,另一方面,寻求一种与世界隔开的共同生活则开始占据支配地位。早期建立的一个重要修道院是由帕科米乌(Pachomius)于320—325年间修建的。这个修道院为后来修道制度的流行开创了风气。共同体的成员自愿委身于一种规则化的共同生活,接受一位长者的指导。修道院的有形构造十分有意义:共同体被一堵高墙所围,强调了从世界退出和隔离的观念。在新约中常用到的希腊文 *koinonia* 一词(常被译为"团契")现在则用来指共同合作的生活观念,其特点是共同的服饰、食物、居室布置,以及为共同体利益的共同劳动。

修道观念被证明对许多人都有深深的吸引力。到4世纪末，在基督教东部世界，尤其是叙利亚和小亚细亚地区，修道院已经在很多地方建立起来。不久这个运动也被西部教会所接受。到5世纪，修道制度已经进入到意大利（主要沿着西海岸）、西班牙和高卢地区。希坡的奥古斯丁，作为这个时代西方教会中的领袖之一，约在公元400—425年间在北非建立了两个修道院。对于奥古斯丁来说，共同生活（这时拉丁文表达为 *vita communis*）对于实现基督教爱的观念来说是不可少的。在强调这种共同生活之重要的同时，他补充说明了适当的智力活动和灵性研究的重要性。

在6世纪，修道院的数量有很大的增加。最通行的修道院规则之一——本尼迪克规则——就是在这个时期产生的。努西亚的本尼迪克（Benedict of Nursia，约480—550年）大约在525年左右在卡西诺山建立起他的修道院。在本尼迪克修道团体所遵循的这个规则中，起支配性的观念就是无条件地追随基督，体现为规律的共同与个人的祷告，以及对圣经的阅读。

第八节　凯尔特基督教的兴起

基督教在欧洲凯尔特（Celtic）地区的兴起——尤其是在爱尔兰、苏格兰、康沃尔、布列塔尼和威尔士——是饶有趣味的，至少基督教在这个地区的形式与那种迅速在英格兰占支配地位的罗马模式是有区别的。尽管凯尔特的基督教似乎是发源于苏格兰，但爱尔兰却在5到7世纪期间成为著名的传教中心。在这段时期，在凯尔特地区其他的传教中心中，最为有名的是在坎地大卡撒（Candida Casa），即今天苏格兰的惠特霍恩（Whithorn）和加洛韦（Galloway）地区，它是由尼尼安（Ninian）主教在5世纪建立起来的。这个传教中心的重要意义在于，它处于受罗马影响的不列颠范围之外，因而能够在不受与罗马基督教形式关联的限制下传教。

传统上认为，使得爱尔兰得以福音化的人是一个罗马化的不列颠人帕特里希（Magonus Sucatus Patricius），其实他更为人所知的是他的凯尔特名字“帕特里克”（Patrick，约390—460年）。帕特里克

出生于一个富裕家庭，在16岁时为一个抢掠群体所俘，被卖到爱尔兰为奴，大致是现在的康诺特(Connaught)地区。在这里，他在未逃跑回家之前，就已经了解到基督教信仰的基本教义。他度过了六年的为奴生活。现在已经不能准确地知道帕特里克从为奴中逃跑到再度回到爱尔兰传道这之间所发生的事情。按照一个可以追溯到7或8世纪的传统说法，帕特里克在返回爱尔兰之前，曾在高卢地区渡过一段时间。这使得帕特里克关于教会组织和结构的观点有可能反映了他在南部法国地区与修道制度的接触。有很好的历史证据表明在那个时代卢瓦尔山谷和爱尔兰之间存在着贸易往来。

不管怎样，帕特里克返回到爱尔兰，并在那里建立了教会。很明显，在此之前某种形式的基督教在这个地区已经存在。不仅帕特里克的归信本身就设定这里已经有人了解福音，而且当时的一个可以确定为是429年的记载也提到一个名为帕拉迪(Palladius)的爱尔兰主教，这表明这里已经存在着某种最初的教会形式。另外，我们也知道爱尔兰曾有代表出席阿尔(Arles)宗教会议(314年)。帕特里克的贡献或许更主要地在于对基督教的巩固和推进，而不是首次在那里建立教会。

修道观念在爱尔兰扩展的很快。历史资料表明，爱尔兰在那个时代主要是一个游牧部落的社会，并不存在任何具有重要意义的永久性定居点。因此修道观念所追求的孤独和隔离的理想特别适合于爱尔兰的生活方式。与西部欧洲之整体相比，其中修道制度在教会的生活中处于边缘，那么在爱尔兰它则很快成为支配性的形式。可以不夸张地说，爱尔兰的教会是修道体制下的，其修道院长而不是主教占据着领导地位。

因此，在凯尔特基督教会中的权力结构不同于那个时期支配着罗马—英国教会的那种模式。爱尔兰的修道院模式被看作是对罗马主教模式的威胁，在后者中教会的管理权被牢牢地掌握在主教的手中，但没有一个伊奥纳(Iona)的修道院长会允许在那里正式地任命主教们，他们反对任何对这样一种“官方”认可的需要。在爱尔兰，一些老的主教辖区(包括阿玛弗，Armagh)也在修院制的基础上被加以重设，而有些则被并入修道院。修道院负责对在其周边地区成长起

来的教会的牧养。罗马的主教制度因此被边缘化了。凯尔特的教会领袖们公开批评世俗的财富和地位，包括使用马匹来作为交通工具，以及任何形式的奢侈。在神学上，凯尔特教会强调自然界作为认识上帝之途径的重要性。这从爱尔兰古老的圣歌中可以明显看到，在传统上认为是帕特里克所作，被称为“圣帕特里克的护心甲”。题目中的“护心甲”一词是凯尔特灵性神学中常用的词。它来自于保罗所说的“上帝的盔甲”（中文合和本译为“军装”，弗6:10—18——译者注），并且发挥了信徒都在上帝之临在的保护下、处于联合力量的整体范围中这样的主题。尽管在结构上表现出很强的三位一体性，它还是表现出视自然界为认识上帝之途径的强烈倾向。创造了这个世界的上帝同时也是保护基督徒免于所有危险的那位上帝。

学习板块38

圣帕特里克论创造的神奇

这节从“圣帕特里克的护心甲”中选出的诗句诉诸创造本身来作为对上帝能力和可靠性的见证。

今天我让自己凝视
那灿烂星空的神秘，
那带来生命的耀眼阳光，
那夜晚月色的皎洁，
那自由闪电的光芒，
那旋风的激荡，
那坚固的大地和深沉的大海，
围绕着古老永恒的磐石

爱尔兰的修道院也发挥着差传中心的作用，经常使用海路作为传播基督教的通道。布伦丹（Brendan，约卒于580年）和科伦巴（Columba，约卒于597年）就是这种差传的典型例子。在一首名为

“圣布伦丹的航行”(约 1050 年)的诗中,赞扬了布伦丹向“北部和西部岛屿”的旅程(通常被认为是苏格兰海岸外的奥克尼和赫布里底群岛)。科伦巴将基督教从爱尔兰的北部带到苏格兰的西部岛屿,并建立了伊奥纳修道院作为差传的驿站。从那里,基督教向南和向东传播。艾丹(Aidan, 卒于 651 年)就是一个从伊奥纳出发沿这条线路传教的一个修士。在诺森布里亚(Northumbria)国王的邀请下,他在位于北英格兰东海岸外的林迪斯法尼(Lindisfarne)岛建立了差传性的修道院。凯尔特的基督教开始渗透进法兰西,并在这个地区影响力日益增大。

然而我们不能忽略凯尔特基督教与其罗马对手之间存在的张力。凯尔特基督教威胁到主教制的基础,削弱了罗马的权力,使得基督教更加难以在文化上被接受,并且会使修道制度成为基督徒的正常规范。到科伦巴去世的 597 年,凯尔特模式的扩展似乎是不可避免的。但人们在下一个世纪看到的却是它在除其核心地区爱尔兰以外的逐渐衰落。历史的巧合在于,导致它衰落的事件正发生于科伦巴去世的那一年。在 597 年,奥古斯丁受教皇格列高利的差派赴英格兰作传道的工作。随着基督教的罗马模式在英格兰日趋建立,其北部和南部基督徒之间的紧张也突显出来。英格兰北部试图保持对凯尔特传统的忠诚,而南部则忠于罗马。惠特比宗教会议(Whitby, 644 年)被广泛地看作是罗马基督教在英格兰取得支配地位的会议。尽管这次会议所针对的是何时庆祝复活节的问题(凯尔特和罗马在这个问题上有分歧),实质问题则涉及到如何扩大坎特伯雷在监督上的影响。萨克逊人在前一个世纪对英格兰的入侵给这个地区带来文化上的改变也不可避免地造成了凯尔特文化的逐渐衰落,包括它对基督教的独特进路。

公元 700 年可以看作是凯尔特基督教增长终结的年代,因而也是我们停止这方面描述的一个方便的转折点。下一章讨论的是我们所知的“中世纪”,这是一个在文化和理智上进行坚固的时期。我们将通过对这个发展的探索来继续我们对基督教发展的描述。

思　考　题

1. 基督教在教父时期的扩展被认为是与其潜在地诉求于边缘群体，如奴隶和女性，相关联的。这种情况在新约中是否存在着任何的线索？

2. 为什么在基督教的前三个世纪只有很少的教会被建立起来？

3. 君士坦丁的归信对于教会的命运带来了怎样的变化？

4. 为什么修道制度对于早期的教会会成为这样一股重要力量？

5. 凯尔特基督教的衰落如何表明了罗马基督教力量的增长？

第十一章　中世纪:约公元 700－1500 年

到公元 5 世纪之前,基督教已经开始在地中海地区顺利地发展。在这个地区形成了五个主要中心,其中每一个都发挥着一组教会之核心的作用,它们是:亚历山大、安提阿、君士坦丁堡、耶路撒冷和罗马。这五个中心通常被称为主教教区,原本在整体的教会中是平等伙伴的关系。然而事实上,在它们之间存在着相当程度的竞争,不时地为争得基督教信仰的领导地位而发生冲突。对于东方的四个主教教区来说,罗马教会日益增长的权力是冲突的主要原因。

对教会史具有特别重要意义的一个事件就发生在这个时期。由于各种原因,以君士坦丁堡为核心的东方教会和以罗马为中心的西方教会之间的关系在 9 和 10 世纪期间变的愈来愈紧张。其中,尼西亚信经(见 208—209 页)在用词上产生的逐渐增大的分歧对于这种紧张气氛无疑具有很大的影响。另外,在讲拉丁语的罗马与讲希腊语的君士坦丁堡之间存在的政治上的敌对,以及罗马教皇对权力的不断要求,都是其中的因素,结果造成西方天主教与东方正教的最终分裂。这个日期通常被确定在 1054 年,虽然这样确定稍嫌武断了一点。

教父时期主要集中在地中海世界,以及像罗马和君士坦丁堡这样的权力中心。然而在这个时期,这个地区普遍不稳定。下面的发展对于这种不稳定的处境具有特别重要的意义。

1. **罗马的陷落**。罗马帝国北部边界的防守或多或少要凭借莱茵河。但在 404 年,这个防线在“蛮族”的攻击下崩溃了。大片罗马帝国的土地落入到法兰克人、高卢人和汪达尔人手中。罗马自身也曾被洗劫过两次,其中最著名的就是在 410 年被高卢人阿拉里克(Alaric the Goth)武装袭击的事件。到 476 年,罗马帝国的西部地区均被摧毁。这个地区的政治稳定性消失了,结果基督教面临一段相

当不稳定的时期。

2. **阿拉伯人入侵**。公元7世纪伊斯兰教在阿拉伯人中成为重要的宗教运动。它推动了一个征服的过程，这导致阿拉伯势力到750年左右时已经控制了整个北非的沿岸地区。伊斯兰势力还继续北上，对君士坦丁堡构成严重威胁。阿拉伯人曾在711—778年间对该城展开围攻，但最终被迫撤离。伊斯兰势力对圣地的征服，引起了西方教会的高度关注，成为1095—1204年间十字军东征的重要因素之一。

到11世纪，这个地区已逐步稳定，其中有三个主要的势力集团已经形成，取代了以前罗马帝国的地位。

1. 拜占廷地区，主要集中在君士坦丁堡（即今天土耳其的伊斯坦布尔）。希腊语构成了这个地区占支配地位的基督教形式的基础，它深深地扎根于地中海东部地区的教父作家所写的著作中，例如阿塔那修、卡帕多西亚教父和大马士革的约翰这样的作家。

2. 西欧地区，包括像法兰西、德意志、低地和北意大利地区。在这个地区居主导地位的基督教形式尤其以罗马城及其主教——称为"教皇"——为基础。（然而，在所谓"大分裂"时期，出现了某种混乱：有两个对手同时自称教皇，一个在罗马，而另一个在法国南部的阿维农。）这里，神学开始集中于巴黎和其他地方的主教座堂和大学学院，很大程度中建立在奥古斯丁、安布罗斯和波提尔的希拉利（Hilary of Poitiers）著作的基础上。

3. 伊斯兰教统治区，包括地中海世界的东部和南部多数边缘地区。伊斯兰的扩张一直在继续，而君士坦丁堡的陷落（1453年）对欧洲的大多数地区产生了极大的震动。到15世纪末，伊斯兰已经在欧洲建立了几个重要的据点，其中包括西班牙、南意大利的部分地区，以及巴尔干地区。15世纪末在西班牙的摩尔斯（Moors）战役中，1523年在维也纳郊外的战役中，伊斯兰的军队被击败，这种扩张终于得到抑制。

第一节　1453年前的东方基督教

在罗马帝国东部兴盛起来的基督教特殊的风格一般称之为“拜占廷”风格。这个名字来自于希腊城市拜占廷。后来，君士坦丁皇帝于330年选择此城作为其新都，将此城重新命名为“君士坦丁堡”(即君士坦丁的城)。然而，老城的名字依然保存着，并被用来命名基督教流行于这个地区的那种特殊类型，直到伊斯兰军队于1453年攻陷君士坦丁堡为止。君士坦丁堡并不是地中海东部地区惟一的基督教思想的中心，埃及和叙利亚也曾一度是神学反思的中心。然而，随着政治权力不断地集中于这个帝国之城，它在神学上的地位也相应地提高了。

君士坦丁堡很快变成了差传活动的中心。约在860年的某个时候，莫拉维亚的统治者拉斯蒂斯拉夫(Rastislav)请求拜占廷皇帝派遣传教士到中欧他的国家来。为了回应这样的请求，西利尔和美多迪乌这对希腊兄弟被派往那里。这个进展对于东欧文化的形成具有特别重要的意义。它不仅最终导致东正教在这个地区占据主流地位，而且对这个地区的文字也产生了重要影响。西利尔发明了一种字母表，特别适合于书写斯拉夫语言。这种字母成为今天西利尔字母表的基础。以此名字命名是为了记念这两位“斯拉夫人的使徒”中年轻的那位。在莫拉维亚归信之后，保加利亚和塞尔维亚在那个世纪晚期也归信了。而大约在988年的某个时候，俄罗斯也加入了归信的行列。

在东西方教会彼此之间日益疏远之际(这个过程在1054年的最后分裂前很久就存在了)，拜占廷的思想家时常强调他们自己与西方神学的区别(例如，关于“和子”句，见208页)，因而他们的论战性著作加强了东方进路的独特性。例如，拜占廷的作家习惯用“成圣”(deification)，而不像西方通过法律或关系的范畴来理解拯救。在中世纪，任何想在东西方教会之间取得某种程度联合的努力，都会由于这样一个有政治、历史和神学因素交织在一起的复杂网络而变得复杂。直到君士坦丁堡陷落时，东西方的分歧依然如故。随着拜占廷

的陷落，东正教思想和政治的领导权转移到了俄罗斯。俄罗斯人由于在 10 世纪是通过拜占廷的差传归信的，因而在 1054 年的分裂中站在了希腊语的一边。到 15 世纪末，莫斯科和基辅被建立成稳固的主教教区，每一个都形成了自己特有风格的东正教，这种风格一直保留到今天。在这个时期归信东正教的其他地区还有塞尔维亚和保加利亚。

十分明显，中世纪东正教会在俄罗斯的兴盛对于形成莫斯科化的俄罗斯具有重要的意义。据估计，在 14 到 16 世纪期间，有超过 250 所修道院和女修院在这个地区被建立起来。在诸如拉多尼兹的圣塞尔吉乌斯(St Sergius of Radonezh，卒于 1392 年)这样的领袖的指导下，修道院的复兴进一步激发起俄罗斯教会的差传努力。例如，在 13 世纪期间，在卡累利亚(Karelia)地区说芬兰语的民族归信了东正教。

1453 年君士坦丁堡的陷落，推动了俄罗斯东正教的发展。按照过去的传统，俄罗斯教会的每个新的教区主教都是由君士坦丁堡的大主教任命，而他们都要接受拜占廷皇帝为其政治领袖(位于君士坦丁堡)。俄罗斯教会由此可以看作是拜占廷教会的女儿。但随着君士坦丁堡的陷落，这种传统的关联则成为过去。什么会替代它？在这个事件中，莫斯科的东正教会成为自治的，即实现了自我管理。其结果是俄罗斯的教会与国家之间的政治和文化关联进一步加深了。到了 1523 年，这种教会与国家间的关系变得如此紧密，以至于有些作家开始称莫斯科为“第三罗马”，即与罗马和君士坦丁堡相并列。斯考夫的菲罗修斯(Philotheus of Pskov)曾主张说，罗马和拜占廷已经消失了，基督教世界的领导权已经转移到莫斯科：“两个罗马已经倒下，第三个站了起来；将不会有第四个。”

这个时期东正教的发展中，有两个论争具有特别重要的意义。第一个发生于 725—842 年间，通常被称为圣像破坏论争。它的爆发是由于皇帝列奥三世(717—742 年)做出的捣毁圣像的决定，依据是它们妨碍了犹太人和穆斯林的归信。这个论争主要是政治上的，尽管其中也包括了一些重要的神学问题，最有名的就是，道成肉身的教义在多大程度上证明了以图像的方式描绘上帝的合理性(见 119—



莫斯科红场的巴西尔教堂。其独特的建筑风格使之成为世界上最著名的建筑之一。

122 页)。第二个论争发生于 14 世纪,关注的是静修问题(希腊文 *hesychia*,意即安静),这是一种通过身体修行进行的冥想,它能使得信仰者用自己的眼睛看到"神的光"。静修十分注重"内里的安静",将其看作是内心直观上帝的途径。对它的论述特别地出现在诸如被称为新神学家的西蒙(Simeon the New Theologian)和帕拉马(Gregory Palamas, 约 1296—1359 年)的著作中,后者曾在 1347 年被选为帖撒罗尼迦的大主教。其反对者则认为,这种方法倾向于缩小上帝与造物的区别,他们对上帝能被"看见"这样的说法感到尤为震惊。

第二节 1050 年前西方教会的发展

在公元 5 世纪末西罗马帝国灭亡后,基督教被迫经历一段时间的重建。自从君士坦丁归信以后,教会多少都在依靠皇帝的支持。随着西罗马帝国的崩溃,教会突然发现要面对一种不稳定和不确定

的局面。此前基督教在其文化和表现上已经非常罗马化，而现在它发现自己要去适应一种新的、其中罗马的价值观念并不占主流的环境。基督教从未真正地占据帝国的边缘地区。它在这些地区的未来似乎非常不确定。

然而，一种坚固和扩展的工作已经开始启动。教皇大格列高利鼓励向帝国边远地区的差传工作。我们在上一章已经注意到(见 269—272 页)，爱尔兰在 5 世纪由于帕特里克和帕拉迪的工作已经归信基督教；并且它很快成为向威尔士和英格兰进行差传活动的中心。而奥古斯丁在教皇支持下所进行的差传工作与此形成了互补。结果英格兰在公元 7 世纪前，就形成了两种风格截然不同——凯尔特风格和罗马风格——的基督教。这导致了冲突，例如，关于对复活节日期的争论。不过这些分歧在惠特比宗教会议上大部分都被解决，其中包括复活节的问题。随着英格兰的归信，一个向北欧其他国家传教的基地被建立起来。从英格兰出发的传教士活跃在德国。在查理曼(Charlemagne)统治时期，基督教得到了新的建制和社会方面的稳定。查理曼在加强基督教在西欧的地位所起的重要作用得到了教皇的充分肯定，因而教皇于 800 年的圣诞节亲自为他戴上了第一任“神圣罗马皇帝”的冠冕。尽管这个加冕礼进一步加剧了东西方教会的紧张关系，但它确实让基督教在西欧地区获得了一种新的权威。到第一个千年将要结束的时候，基督教已经是这个地区多数地方占支配性地位的宗教，这为进一步的加强和复兴作好了预备。

第三节　基督教在西欧的复兴

基督教在这个时期有所复兴的一个重要方面就是人们对基督教神学的兴趣重新被点燃。在 1050—1350 年这段时期，基督教思想在理智层面上得到了显著的加强。当黑暗的时代最终从西欧逝去，中世纪开始来临之际，一个让学术各个领域能够重新复兴起来的舞台已经预备好了。在 11 世纪晚期，一定程度的政治稳定在法兰西的恢复促进了巴黎大学的形成，巴黎大学很快就被公认为欧洲的思想中心。在塞纳河的左岸也建立起了一系列神学“学校”，它们都处于新

建的巴黎圣母院的荫蔽之下。

索邦学院(Collège de la Sorbonne)就是这些学校中的一个,它后来取得了极大的声望,以至于"索邦"最终成为巴黎大学的代名词。就是到了16世纪,巴黎依然被广泛地看作是神学和哲学研究的领先中心,其中出现了像鹿特丹的伊拉斯谟(Erasmus of Rotterdam)和加尔文这样的学生。其他这样的研究中心在欧洲其他地方很快被建立起来。一个新的神学发展进程开始了,它涉及到基督教会在思想、法律和精神等生活方面的进一步稳固。

中世纪早期发展的主流是在法国。有数个修道院培养出了优秀的基督教作家和思想家。例如,在诺曼底的贝克(Bec)修道院就产生了像蓝弗兰克(Lanfranc, 约1010—1089年)和安瑟伦(约1033—1109年)这样出名的作家。巴黎大学不久就使自己成为一个著名的神学思想中心,出现了如阿伯拉尔(Peter Abelard, 约1079—1142年)、大阿尔伯特(Albert the Great, 约1200—1280年)、阿奎那(Thomas Aquinas, 约1225—1274年)和波那文图拉(Bonaventure, 约1217—1274年)这样的主要作家。在14到15世纪,新的大学在西欧不断出现,包括在德国和其他地方。

对于中世纪新的神学旨趣来说,核心的资源同样也与巴黎有关。在1140稍前的某个时候,伦巴德(Peter Lombard)到巴黎大学教书。他的主要关切之一就是要使他的学生思考那些复杂的神学问题。他的贡献是一本教科书——这或许是曾经有过的最枯燥乏味的一本书。这本《语录四书》(*Four Books of the Sentences*)是按主题从圣经和教父著作中所作摘录的合集。伦巴德为其学生提出的任务很简单,就是要使摘录有意义。这本书对于发展奥古斯丁的遗产具有重要意义,这体现在学生有责任藉着奥古丁的观念,通过构想恰当的神学解释,来调和明显不一致的文本冲突。到1215年,这本书已经成为那个时代最重要的教科书,而与之相关的著作,通常称为《语录注释》(*Commentaries on the Sentences*),成为中世纪最流行的神学类别。出名的例子包括阿奎那、波那文图拉和司各脱,他们都写过这方面的著作。

与这段时期相关的最重要的思想发展或许就是经院哲学的兴

起。经院哲学最好被看作是中世纪的一个运动，它兴盛于1200—1500年期间，注重对宗教信仰理性证明的和系统表达。因此“经院哲学”不是指**一个特定的信念体系**，而是**一种构造神学的特殊方式**——一种高度发展的、既提供材料、做出详细区别、又试图使神学成为可理解的方法。这里我们或许可以理解，为什么对于人文学者来说，经院哲学似乎显得过于烦琐。然而，可以说，经院哲学在基督教神学的一系列关键领域都作出了十分重要的贡献，尤其关系到理性与逻辑在神学中所起的作用。阿奎那、司各脱和奥卡姆——通常将他们看作是所有经院哲学家中最有影响的三个人物——的著作对于神学的这个领域作出了巨大的贡献，一直到现在仍被看作是里程碑。

当然，这段时期不仅心智的生活经历了复兴，西方教会在格列高利三世（约1021—1095年）——他于1073年当选为教皇——时期也经历了一个持续的改革过程。尽管“格列高利改革”在那个时代存在着激烈的争议，但现代的学者普遍同意，它还是在教会处于历史危机时期复兴了教会。尤其是，格列高利试图颠倒当时存在着的对教会与国家关系的理解。当时人们一直认为教会应该附属于国家。而格列高利则试图建立这样一个原则：至少在某些领域，教会具有超过国家的权威。

在中世纪晚期，也出现了进一步加强教皇权力的时机。这方面的一个主要发展就是在1197年亨利四世去世后帝国的削弱。亨利四世的前任皇帝是腓特烈一世（Fredrick Ⅰ，也被称为“巴巴罗萨”），他当政的时间是1152—1190年。这期间他在意大利北部的大部分地区建立了他的权威。亨利四世巩固了已有的成果。但在1197年亨利去世时，帝国被交给了他三岁的儿子。这带来了混乱，造成了帝国的削弱和分裂。就在这时，一个强有力的教皇在次年当选了，他抓住了这个机会来重建教皇的权威。在英诺森三世（Innocent Ⅲ）时期（1198—1216年任教皇），中世纪的皇权在整个西欧达到了前所未有的程度。那时英诺森取得了“基督的代表者”（Vicar of Christ）的称号。对他来说，“没有哪个国王能够正确地统治，除非他为基督代表者服务”。

学习板块 39

英诺森三世论教会与国家

在1198年10月所发布的"如宇宙创造者"(*Sicut universitatis conditor*)之谕令中,英诺森以下面的方式提出了国家要附属于教会的原则。

> 正如宇宙的创造者在穹苍中设立了两个大光体(其中的较大的管昼,较小的管夜),同样他也为大公教会设立了两个管理者,其中较大的管理灵魂(即"昼"),较小的管理身体(即"夜")。他们就是教皇的权威和国王的权力。并且,正如月亮是从太阳得到她的光,且从大小和质量上都逊于太阳,同样国王也是从教皇的权威中得到他的权力。

但是,其他情况的出现破坏了这个加强的过程。其中尤其重要的一个情况就是1378—1417年间阿维农教廷的出现。这个情况源自于教皇由于政治的原因在1309—1377年间从罗马向阿维农的迁移。在教廷于1378年返回罗马时,有两个前法国的反教皇者占据了阿维农。所造成的分裂最终通过比萨公会议(1409年)和康士坦斯公会议(1417年)得到解决。

在其他方面,这个时期也是十分重要的。在这个地区建立起了几个主要的修会。在1097年,西多(Cistercian)修会在位处塞纳河荒野地带之中心的西多(Citeaux)创立。这个修会强调体力劳动而非学术研究的重要性;强调个人性的而非集体性的祷告。西多修会以其对生活的苛刻要求而闻名,其规则否定一切生活的舒适。例如,火在一年中,即只在圣诞节,允许使用一次。最有名的西多修会的领袖之一就是伟大的灵性作家和祈祷者明谷的贝纳尔(Bernard of Clairvaux, 1090—1153年)。到14世纪初,估计已经有约600个西多修道院或女修院被建立起来。

另外两个重要的修会是在一个多世纪以后建立的，即法兰西斯会和多米尼克会。法兰西斯会(又译方济各会)是由阿西西的法兰西斯(Francis of Assisi，约 1181—1226 年)建立起来的。他抛弃了富裕的生活，决定过一种祈祷的和贫穷的生活。这个修会的修道士常被称为“灰衣修士”，因为他们都穿深灰色的外袍。修会的特点是强调个人和集体的无财产。这个修会也常被认为是反知识的；然而，这个时期某些最伟大的神学家，如波那文图拉，就是这个修会的成员。

多米尼克修会(又译多明我会，其修士因在白色外衣之外披黑色披风而常被称为“黑衣修士”)是由西班牙的教士古兹曼的多米尼克(Dominic de Guzman，1170—1221 年)创立的。它特别强调教育。到中世纪结束前，多米尼克会已经在欧洲主要城市都建立起了修道院，为教会理智方面的生活作出了重要的贡献。阿奎那或许是中世纪最重要的神学家，他就是多米尼克会修士。

第四节　文艺复兴

这个来自法文的“文艺复兴”(Renaissance)现在普遍被用来指称 14—15 世纪发生在意大利的文学和艺术上的复兴。在 1546 年，乔维奥(Paolo Giovio)曾提出，14 世纪是个“幸福的世纪，拉丁文学孕育着重生”，实际就预言了这个发展。某些历史学家，其中最著名是布克哈特(Jacob Burckhardt)，曾证明说，现代就产生于文艺复兴。按照布克哈特的观点，正是在这个时期，人类第一次开始把自己看作是个人。在许多方面，布克哈特用纯粹个人主义的词语来阐释文艺复兴是很成问题的；但在下面这个意义上，他无疑是正确的：某种新颖和激动人心的事发生在意大利的文艺复兴中，它能够让一代又一代的思想家为之着迷。

我们还不是很清楚为什么这样一个思想史上辉煌的新运动会发源于意大利。下面的一些因素可能与此问题有关。

1. 经院派神学——中世纪占主导的思想潮流——从没有在意大利兴盛起来。尽管许多意大利人拥有神学家的名望(如阿奎那和

利米尼的格列高利),但他们主要活动于北欧。因而在 14 世纪的意大利形成了思想的真空。真空总要被填满,文艺复兴的人文主义者就填补了进来。

2. 意大利充满了各种有形和具体的古代遗迹。古罗马建筑和纪念碑的遗迹在这片土地上随处可见,它们在文艺复兴时似乎唤起了对古罗马文明的兴趣,在这片土地的文化处于贫乏荒芜之时,激发思想家们去恢复古典罗马文化的活力。

3. 由于拜占廷的崩溃——君士坦丁堡于 1454 年最终落于伊斯兰入侵者手中,一些讲希腊语的思想家从中逃向西方。意大利碰巧在陆地上靠近君士坦丁堡,结果就有很多这样的流亡者定居在她的城市中。希腊语的复兴因此是不可避免的,它同时也激发了人们对希腊古代经典的兴起。

我们将会看到,意大利文艺复兴世界观的核心就是要回到古代的文化辉煌,而把中世纪的思想成果加以边缘化。文艺复兴的作家并不看重这些思想成果,认为它们与古代的成就相距甚远。在文化中存在的这种情况在神学中也同样存在:他们认为古典晚期的思想无论是在内容上还是在风格上都超过了中世纪的神学作品。确实,文艺复兴可以部分地看作是对北欧大学把文学院和神学院关联在一起的思想路线的反动。出于对经院哲学所用语言和讨论之技术性的反感,文艺复兴的作家们把它们一并都抛开了。在基督教神学方面,通向未来的关键就在于直接地面对圣经文本和教父时期的著作。

文艺复兴中的思想主流通常被称为"人文主义"(humanism)。人文主义是一种文化教育方面的运动。它主要关切的是优雅(eloquence)在其各个方面的提高,而它在道德、哲学和政治方面的旨趣则处于其次。作为一个人文主义者,他首要关心的就是优雅,其他都是附带的。人文主义本质上是一个文化的过程,它以古典文化为其优雅所追求的楷模。在艺术和建筑方面,正如在口头和书写语言方面,古代都被看作是一种文化的源泉,它能够被文艺复兴所据为己有。因此,人文主义关心的是**观念如何被得到和表达**,而不是**这些观念的实际本质**。一个人文主义者可以是一个柏拉图主义者,或亚里

士多德主义者，然而，不管哪种情况，涉及的观念都是从古代派生出来的。一个人文主义者可以是一个怀疑论者或一个信仰者，而这两种态度都能从古代找到根据。

被证明对基督教具有特别贡献的人文主义形式主要是北欧的人文主义。因此我们必须考察这个北欧的运动所采取的形式。我们会越来越清楚地看到，北欧的人文主义在其发展的每个阶段都受到意大利人文主义的决定性影响。意大利文艺复兴的方法和观念通过下面三个主要渠道传播到北欧。

1. 通过欧洲的学者到意大利，或许是到意大利的大学作研究，或者是由于外交工作。当他们返回到自己的祖国时，他们也把文艺复兴的精神带了回来。

2. 通过与意大利人文主义者通信。人文主义者关心写作上修辞水平的提高，而信件的写作被看作是体现和传播文艺复兴理念的一种方式。因而与意大利人文主义者的通信显得十分重要，它扩展到北欧的大多数地区。

3. 通过印刷书籍，这些书籍原产自像威尼斯阿尔迪那(Aldine)这样的出版社，而它们会在北欧的出版社重印，尤其是在瑞士的巴塞尔。意大利的人文主义者经常把他们的著作题献给北欧的保护人，以此来赢得更多可能的关注。

尽管北欧的人文主义在发展中存在着很多的不同，但有两个观念似乎在整个运动中被普遍地接受。首先，我们发现其对书写和口头语言之优雅性同样关注，就像在意大利发生的改革一样，在模仿古典时期的风格。其次，我们发现其中的一个宗教运动直接指向基督教会的全面复兴。“基督教重生了”(Christianismus renascens)这句拉丁口号概括了这一运动的目标，也表明了它与文艺复兴中文学“重生”的关系。

人文主义运动的核心因素就是要回到古典罗马和雅典时期西欧文化的原初资源。这个运动在神学上的对应就是直接回到基督教神学的基础资源上，主要就是指新约。这个运动被证明具有十分重要

的意义，这一点我们后面将会看到（见287页）。它带来的最重要结果之一就是对圣经作为神学之根源所具有的根本重要性给予了新的评价。随着对圣经兴趣的增加，人们越来越明显地认识到，现有这个资源的拉丁译本是有缺点的。在这些拉丁译本中最有名的就是“武加大”（Vulgate）译本，它是在中世纪最具影响力的圣经拉丁译本。旧约圣经最初是用希伯来文写成的（其中小部分用的是亚兰文）；而新约则是用希腊文写成的。武加大译本为那些懂拉丁语的人提供了一个拉丁语的译本，但这个译本的可靠性不久就受到质疑。

人文主义者的研究揭示出武加大译本和它翻译的原文本之间存在着令人遗憾的差别，因此开辟了随后的教义改革之路。正是出于这个原因，人文主义对于中世纪神学的发展具有决定性的意义：它证明了圣经这个译本的不可靠性，并因而似乎表明基于其上的神学的不可靠性。随着人文主义者在这个译本中揭示出一个又一个错误，经院哲学的圣经基础似乎趋于崩溃。我们将在下面进一步探讨这一点。

人文主义在这个文本和文化方面的运动可以用这样一句口号来概括：“回到本源”（*ad fonts*）。中世纪注释这个“过滤器”——无论是对法律文献还是对圣经——一律被抛弃，为了能够直接面对原初文本。把这个口号用于基督教会，那么“回到本源”就意味着直接回到基督教的根基——即回到教父的著作，尤其是回到圣经，直接用原初的文字去研究。这使得直接进入新约的希腊文本成为必要。

第一次印刷的希腊文新约文本是由鹿特丹的伊拉斯谟于1516年编成的。伊拉斯谟的文本并没有达到它所应有的可靠性：对于新约的大部分他只对照使用了四种手抄本，而对最后的启示录部分只使用了一种。就是在这个手抄本中遗漏了五节经文，以致伊拉斯谟不得不从武加大译本中把这几节经文重译回希腊文。不过，这个希腊文本被证明是一个文本上的里程碑。神学家们第一次有机会来比较新约的希腊文本和后来的武加大拉丁译本。

在较早前由意大利人瓦拉（Lorenzo Valla）所做工作的基础上，伊拉斯谟表明，武加大译本对新约某些主要段落的翻译是不合理的。由于中世纪教会一系列的实践和信念是基于这些段落，因而伊拉斯

谟所做出的判断让很多保守的天主教徒（他们愿意保留这些礼仪和信念）感到惊谔和愤怒，但让那些改革者（他们希望除去这些）感到同样大的兴奋。例如，武加大译本把耶稣最初传教的话语（太4:17）译作："作忏悔吧（do penance），因为天国近了"。这个译法似乎把天国的降临与忏悔礼直接关联起来。而伊拉斯谟在瓦拉工作的基础上，指出这句话的希腊文应该被译为："悔改吧（repent），因为天国近了"。换句话说，武加大本的译法似乎指向一个外在的礼仪（忏悔礼），而伊拉斯谟则坚持其所指向的是内在心理的态度，即"悔改的"心态。

这个发展动摇了武加大译本的可信性，为在更好地理解圣经文本的基础上对神学进行修正开辟了道路。它同样证明了圣经研究对于神学的重要性。神学不能允许建立在错误翻译的基础上！因而，认可圣经研究对于基督教神学的极端重要性可以追溯到16世纪的前20年。它同样导致了进行改革的神学关切，这一点我们会在第十二章中考察。

第五节　中世纪晚期的西方基督教

在1350—1500年这段时期流行于西欧的基督教被广泛认为既具有很大的强势，同时也具有同样大的弱势。历史学家关注较多的是其弱势，这部分地是为了理解16世纪已经开始的宗教改革。尽管理解这些弱势的本质是十分重要的，但必须看到，这段时期也存在着相当的强势。

十分明显，15世纪的基督教在其大众化方面经历了一个显著的增长。这种"大众基督教"其实与教会的正式教导没有什么关系。例如，福音常被与一系列大众所关切的如疾病、歉收、人物传奇和个人成功关联起来。许多人被圣物崇拜所吸引，这些圣物是指那些信仰上的伟人，甚至包括耶稣本人，所拥有或用过的东西。因而，当商人们要开始有潜在危险的旅行时，他们知道要带上"十字架的碎片"，就像士兵要戴上圣徒的遗物以保护自己不受敌人的攻击一样。在无数这样的方式中，基督教到中世纪晚期已经深深地扎根在大众意识之

中。

这方面一个特别显著的例子就是朝圣活动。在英格兰,一个去主教城市坎特伯雷朝圣的传统被建立起来,就像乔叟(Geoffrey Chaucer)在其著名的《坎特伯雷故事集》中所描述的那样。还有其他城市包括像罗马——因为是彼得和保罗这两位使徒的埋葬地而被尊敬——这样重要的地方,以及西班牙西北圣地康波斯特拉的圣地亚哥(Santiago de Compostela)。

在15世纪末到16世纪初期,对教会有所批评的文学作品增多起来,这曾被一些学者看作是教会在这一时期影响力下降的表现,但现在则被看作是从非信徒的角度,带着想要改革教会的观点,对它有所批评的意愿和能力在不断增强的表现。例如,1450—1520年这段期间,大众化的宗教在德国出现极大的增长。无论从哪个可考查的客观指标来看——大众捐献的数量、宗教上兄弟之情的形成、向宗教慈善事业的捐赠、新教会的建立、去朝圣的次数,以及大众宗教读物的增长等——都表现出大众在宗教热情上的增长。这种热情也常常在对圣母马利亚的深深崇拜中表现出来。对马利亚的一个主要崇拜仪式就是背诵玫瑰祷文——由15个祷告构成的系列,常用数念珠来协助记忆。

自15世纪末以来,对于那些更具学术性的人来说,他们对基督信仰明显有一种重新被点燃的兴趣,这是因为他们认识到,如果它要重新得到活力的话,就有必要对其进行更新和改革。15世纪90年代西班牙神秘主义相当突然的发展(至今尚未得到完全解释)所带来的活力通过西斯纳利(Cisnerian)改革体现出来,激发起人们对宗教教育的新关切,并在西班牙带来了宗教职业的流行。阿尔卡拉(Alcala)大学的建立,以及康普鲁顿圣经合参本(Complutensian Polyglot,即将多种文字版本的圣经合编在一起)的发行或许是这些改革最有形的成果。

在这段时期,教会或许也是各种艺术的最大倡导者,它所推动的一系列主要创作,如米开朗琪罗所绘的西斯廷教堂壁画,一直被看作是文化上的高峰。在灵性神学方面也有一些重要进展,像肯培(Thomas Kempis)的《效法基督》这样的著作就被列入经典之列。许

多其他重要著作的出现证明这个时期的教会对其成员在牧养和灵性方面所给予的关注。

人文主义的兴起导致一种新的关怀，即要把基督信仰与个人的生活经历关联起来。在基督教的自我认识方面，最微妙和重要的发展之一现在开始出现了，从一个一度习惯于用外在的形式来表现和规定自己的宗教，现在开始再次发现它对内在意识的诉求。文艺复兴时期的基督教作家认识到，有必要将福音稳固地根植于个人的经验世界中，就像是某种能够并且也应当为个人内在据有的东西。这种古老的来自保罗和奥古斯丁的对个人内省的诉求，重新激发了人们对他们的兴趣，这一点无论是在彼特拉克(Petrarch)的十四行诗中，还是在文艺复兴时期的神学家、讲道者和圣经注释家新的宗教作品中，都可以看到。

一代的思想家相继兴起面对宗教改革前夕的挑战。在巴黎，勒费弗(Lefever d'Etaples)探讨了保罗所理解的信仰对于个人的意义。在牛津，科利特(John Colet)强调了个人与复活基督的相遇在基督徒生活中的重要性。在意大利，一个侧重于个人得救问题、常被称为"天主教福音派"或"福音传播"(evangelism)运动在教会中开始掀起，它深深地渗透于教会的各个等级，并未被看作是异端。

在低地国家，伊拉斯谟在1503年发表的《基督精兵指南》(*Enchiridion*)上罗列出来的改革纲领赢得了很多欧洲知识精英们的赞赏。这本著作的出名之处在于它对个人归化和内在信仰的强调，并将其与建制性教会特有的对外在事物的关切做了不赞许的对比。这部著作1509年被重印，1515年出了第三版。从那时起，它就成了一本受崇拜的著作，在随后的六年中连续出版了二十三版。它在整个西欧让那些受教育的平信徒们着迷。该书阐发了这样一种激进而有吸引力的观念：教会应该由平信徒给予改革和更新。教职人员可以帮助平信徒来理解他们的信仰，但并不因此具有任何优越的地位。宗教是内在灵性的事情，个体信仰者应该通过阅读圣经来寻求和加深他或她对上帝的认识。重要的一点是，《指南》降低了建制性教会的地位，为的是强调个体信仰者的重要性。

尽管有这些明显的优势，然而西欧基督教的已有形式还是面临

着一些严重的挑战,它们与那个时期中世纪晚期教会日益高涨的改革呼声不无关系。下面的介绍对于理解16世纪出现的重要发展尤其重要。

成人教育的提高

当16世纪的曙光开始出现的时候,成人教育已经日益普及,这主要得益于印刷术和造纸业的发展,以及人文主义运动的持续吸引力。在中世纪早期,教育主要限于教士阶层。书写材料都是手稿的形式,要用手费力地抄写出来。由于十分稀少,它们一般被限制在修道院的图书馆。为了节省贵重的羊皮纸,字都是以缩略的形式写出来的,这使得手稿不易解读。然而,人文主义运动却使得成人教育成为一项社会成就,一条通向社会文明和发展的途径。随着新生的职业阶层开始在城市中掌握政权,逐渐从老的贵族家族夺得统治权,他们也把自己在世俗事业中所用到的智慧和专业思想带到了基督教信仰的实践和阐释中。教士对教育的独断被彻底打破了。这个发展不断加剧了世俗的人们对教士能力的评判,以及他们对宗教事务的信心。

反教权主义的增强

在对我们理解宗教改革的背景有重要意义的诸多因素中,不断增加的有文化和修养的平信徒对教士的轻视是其中之一。这种反教权主义的现象普遍存在,并不局限于欧洲的某些地区。这个现象部分地反映出教士及其高层的素质较低。事实上,在文艺复兴时期的意大利,教区的神父通常很少接受训练。他们所知道的十分有限,不过是在观察、服务和模仿中学到一点。在教区的探访工作中,神父时常暴露出没有文化,明显地误用他们的祈祷文。而教区神父的这种贫乏素质也反映出他们较低的社会地位:在16世纪早期的米兰,一般教士的收入甚至要低于那些非熟练劳动者。许多人需要借助做牛马的生意来维持生计。在这个时期法国的乡下,神父的社会地位大致与流浪汉的地位相当,除了他们被免于征税、民事法庭起诉以及服兵役之外,他们实际与这个时期的沿街乞讨者没有什么区别。

教士在免税上享受的特权是特别引起报怨的根源，尤其是在经济困难时期。在1521—1546年期间成为法国改革运动中心的莫克斯(Meaux)教区，教士们被免去所有形式的税收，包括军需供给和征地方面，而在当地引起了相当大的怨恨。在鲁昂(Rouen)教区，人们对于教会能够在歉收时期靠出售谷物来得到暴利怨声载道。教士被免于民事法庭的起诉也是使教士阶层与民众隔开的重要原因。

在法国，16世纪20年代持续出现的危机加剧了这种反教权的态度。拉迪里(Le Roy Ladurie)在其对朗格多克(Languedoc)的著名研究中指出，16世纪20年代见证了一个潮流的逆转，而这潮流在百年战争结束以来的两代人期间原本一直是处在恢复和扩展的过程中。但从此以后，危机开始出现，瘟疫、饥荒爆发，大量乡村贫民涌进城市以寻求生计。在这个时期，同样的情况现在已被证实也曾出现在法国北部卢瓦尔河的大部分地区。这个持续的危机使得较低阶层的命运与贵族和官方教会之间的差距突出出来，引起普遍的关注。

教义多元论的兴起

关于教义的问题在教会中开始出现分歧。确实可以说，教义的不明确对于下个世纪宗教改革的发生具有重要的意义。人们根本不清楚谁有权利来代表教会说话。如果一个新颖的神学观点被提出来，谁能够确定它是否与教会的教导相一致？在中世纪晚期的教会中并不缺乏这样的观点，出现这种情况的原因不难看到。

在14世纪末到15世纪，大学教育在整个西欧迅速扩展，这导致神学院数目的不断增加，以及相应的神学论文数量的增加。然而这时，神学家必须做某些事来证明自己的存在。这些工作经常是探索新观点。但是这些新观点的情况究竟怎样？普遍存在的失败是缺少一个清楚的标准，用来区别神学观点和教会教导、个人意见和共有教义，这导致了相当程度的混乱。谁来区别意见与教义？是教皇？是大公会议？还是神学教授？没有澄清这些关键问题给中世纪晚期教会的权威带来了危机。在西欧的许多中心，存在着一个"长时期明显的宗教无政府状态"(借用历史学家费夫尔，Lucien Febvre的用语)。

教会官方教导上产生的混淆是路德在德国发动改革相当重要的

原因。路德所关注的核心问题是称义的教义,即涉及个人如何进入与上帝的关系这个问题。当时关于这个方面的教义,公认的教会组织所表达的最为人所知的权威声明出自于公元418年,距改革已经超过了千年,而它含糊和过时的表述无助于澄清教会在1518年,即1,100年后,关于这个问题的立场。对于路德来说,他那个时代的教会似乎已经落入帕拉纠主义之中,即关于个人如何进入与上帝关系的一种不能被接受的观点。他相信,教会所教导的是个人能够凭着自己的善功和身份在上帝面前称义,因而否定了整个恩典的观念。路德的这个看法或许是误解,但当时教会中确实存在着这种混乱,并且没有谁能够站在教会之权威的立场来就此点明他。即便是教皇在阿维农所控制的区域,也流行着一种无政府主义的观念。卜尼法斯(Boniface Amerbach)对此曾写道:“每一个人都有他自己的看法”。由于在这个教皇所在的堡垒中提出了“优秀的马丁医生”,卜尼法斯进一步加剧了16世纪20年代的混乱。

下面,我们就来探讨这个骚动的16世纪,它经历了西方教会中主要的分歧,它们对于今天仍具有相当的重要性。

思　考　题

1. 为什么要称“拜占廷”基督教,它有什么主要特征?
2. 为什么文艺复兴运动始于意大利?
3. 文艺复兴对基督教会及基督教神学有什么意义?
4. 在中世纪晚期有怎样的证据表明教皇的政治权力有所增长?这种增长带来了什么结果?
5. 西方教会在中世纪将要结束时表现出什么弱点?

第十二章　教会的改革，1500－1750年

16世纪被证明是一个十分重要的时期，它为后来发展起来的现代西方基督教的许多特征奠定了基础。一个可以追溯到这个时期及其影响的重要特征就是“宗派”的兴起，即出现了不同类型的基督教会，如圣公会、浸信会、路德宗和公理会。这段时期是一个充满创造性的时期。这个时期不仅产生了在松散意义上所谓的“新教”，它同时也在神学和灵性上更新了天主教。由于这段时期对于形成现代基督教具有重要的地位，因此需要认真地讨论。尽管用来指称这段基督教史的词语可能会导致误解和争议，一个普遍倾向是把这段时期的事件统称为“宗教改革”(the Reformation)。

第一节　宗教改革

“宗教改革”这个词被历史学家和神学家们主要用来指称西欧的改革运动，它涉及这个地区的基督教会在道德、神学和建制上的改革，中心人物有路德(Martin Luther)、茨温利(Huldrych Zwingli)、加尔文(John Calvin)等。在1525年左右，宗教改革最初主要以路德和维腾堡大学为中心，这个地方位于今天德国的东北部。然而，这个运动在16世纪20年代的早期也独立地发源于瑞士的苏黎世，并在那里得到加强。随着其曲折的发展，苏黎世的宗教改革逐渐带来了一系列政治和神学上的变化，并最终主要和日内瓦城(现在瑞士的一个部分，尽管当时是独立城邦)与加尔文联系在一起。尽管宗教改革最初主要集中在德国和瑞士，但它在16世纪对大部分西欧造成了重大的影响；一方面掀起了对于该运动的至少一个方面的积极回应(例如，在英格兰、荷兰和斯堪的纳维亚)，另一方面，在对抗这个运动中也带来了对天主教自身的加强(如在西班牙和法国)。

宗教改革运动是复杂的和多层面的，其所关注的事项远不止于教会教义的改革。它涉及到根本的社会、政治和经济问题，这些问题

都太复杂,因而不可能在此详细讨论。逐渐加强的国家主义势力在欧洲的某些地区,包括英格兰和德国,无疑是重要的。宗教改革的进程在各个国家都不同,可能神学问题在一个国家中占据重要地位(就像在德国),但在另一个国家则几乎没有什么影响(如在英格兰)。为了回应宗教改革,天主教会开始调整自身的状况。当时欧洲在法英两国之间存在的紧张所造成的政治不稳定局势,妨碍了教皇更早地召集会议。教皇最终召集了特兰托公会议(Council of Trent)。这个会议为自己设立的目标是澄清和说明天主教的思想与实践,以反驳其福音派的对手。

"宗教改革"这个词常在几个意义上来用,对它们加以区别是十分必要的。在其定义中涉及到四个要素:路德派(Lutheranism);改革宗教会(Reformed church,常被称为"加尔文派");"激进改革派",也常被称为"再洗礼派"(Anabaptism);以及"改革对立派"(Counter Reformation)或者"天主教改革"。我们下面会简要地讨论到每一个要素。

路德宗教改革

路德宗教改革主要发生在德国境内,并且主要和一个具有独特魅力的人——马丁·路德——所产生的个人的深刻影响联系起来。路德特别关注因信称义的学说,这形成了他宗教思想的核心。路德宗教改革最初是一个学术运动,主要涉及到改革维腾堡大学的神学教育。维腾堡大学当时是个无足轻重的大学,路德和他的同事在神学院中进行的改革没有引起什么关注。正是路德个人的行动——他所提出的著名的 95 条论纲(1517 年 10 月 31 日)——引起了相当大的兴趣,并借着印刷品使这些思想在维腾堡吸引了更多人的关注。

严格说来,路德的宗教改革开始于 1522 年,即路德从他被迫躲藏的沃特堡返回到维腾堡的那日。在此前的 1521 年,路德已经被沃尔姆斯议会所谴责,由于担心他的生命安全,他的一些有地位的支持者把他秘密地转移到一个名为沃特堡的城堡中,直到他的生命不再受到威胁。在他不在维腾堡期间,他的一个学术上的同事,卡尔斯塔得(Andreas Bodenstein von Karlstadt)在维腾堡开始的改革似乎要陷

入到混乱当中。由于路德认识到,要使宗教改革不至于失败在卡尔斯塔得不称职的手中,他就有必要回去,于是他从藏身的地方返回到维腾堡。

从这个时刻起,路德的学术性改革转变为一个教会和社会的改革过程。现在不再是路德在大学观念的世界中展开的辩论,他发现自己已经被看作是一个宗教、社会和政治改革运动的领袖,而这个运动在一些同时代的观察者看来,似乎在欧洲开辟了一条通向新的社会及宗教秩序的道路。事实上,路德的改革过程与其改革宗的同行,如茨温利,发动的改革比较起来,要显得保守得多。因而,它所取得的成果远比预计的要小。这个运动始终局限在德国境内,从未扩展到外国政权的领域(斯堪的纳维亚除外),而这些领域似乎像是熟透的苹果,原本是可以落入其怀中的。路德对"虔诚的王子"之作用的看法(这事实上已经保证了君主对教会的控制)似乎并没有引起所预期的兴趣,尤其是与加尔文这样的改革宗思想家更宽广的共和情怀相对照下,更显得没有吸引力。

加尔文宗教改革

加尔文宗教改革的发源地是在瑞士联邦,它带来了改革宗教会的出现。与路德宗教改革所具有的学术背景不同,改革宗教会源起于试图按照更符合圣经的方式来改革教会的道德状况和敬拜仪式(但不必是其教义)。必须注意的是,尽管这种改革的模式是加尔文确定的,但它最初的起源则可以追溯到更早期的改革者,如茨温利和布林格(Heinrich Bullinger),他们都在瑞士的首要城市苏黎世。

尽管多数早期的改革宗神学家,如茨温利,都有学术的背景,但他们改革的进程在本质上并非是学术的。他们直接针对教会,即针对他们在瑞士城邦,如苏黎世、伯尔尼和巴塞尔,所看到的教会。相比较而言,路德相信,称义学说对于他进行的社会与宗教改革具有重要意义,而早期的改革宗思想家则对教义不太感兴趣,让特定的教义保持原样。他们的改革进程是在建制、社会和伦理上,在许多方面与人文主义运动发出的改革要求类似。

人们普遍认为,改革宗教会的巩固始于茨温利在战斗中死去后

他的继任者布林格带来的苏黎世改革的稳定时期，终于日内瓦成为权力中心，16 世纪 50 年代加尔文成为它的主要代言人。在改革宗教会中这种力量的逐渐转移（最初从苏黎世到伯尔尼，再从伯尔尼到日内瓦）发生在 1520—1560 年间，其结果是，一方面建立了日内瓦城及其政治体制（共和政体），另一方面它的宗教思想家（最初是加尔文，在其去世后有贝扎，Theodore Beza）成为其教会的领袖。这个发展随着日内瓦学院的建立（1559 年）而得到进一步的巩固，改革宗的牧师从中得到训练。

"加尔文主义"（Calvinism）这个词经常用来指称改革宗教会的宗教观念。尽管在宗教改革方面的文献中这个词还在广泛使用，但这种用法已普遍为人所诟病。因为现在越来越明显，16 世纪后期的改革宗神学依赖的是几种资源，而不只是加尔文自己的观念。把 16 世纪后期到 17 世纪的改革宗思想称之为"加尔文主义"含有将前者基本看作是加尔文思想的意思。但现在人们普遍同意，加尔文的思想已经被其继承者们细致地修正过。因此，"改革宗"这个词现在用的更多，它或者指那些教会（主要在瑞士、低地地区和德国），或者是那些以加尔文著名的宗教著作《基督教要义》为思想基础的宗教思想家，如贝扎、柏金斯（William Perkins）和欧文（John Owen），或者是指以《要义》为基础的教会文件，如著名的《海德堡要理问答》。

就新教宗教改革的三个主要分支——路德宗、改革宗和再洗礼派来说，改革宗这一支对于英语世界具有特别的重要性。在 17 世纪占支配性地位的清教运动（Puritanism），就是改革宗信仰的一种特殊形式，它为 17 世纪以后新英格兰的政治和宗教思想奠定了重要基础。要想理解新英格兰宗教和政治史，以及诸如约拿单·爱德华滋这些作家的思想，就必须把握清教运动宗教思想中至少在某些方面的神学洞见和观点，因为这些思想决定了他们的社会和政治态度。

激进派宗教改革（再洗礼派）

"再洗礼派"这个词的来源当归于茨温利（这个词字面的意思即"再洗礼者"，它指的或许是再洗礼派最突出的方面：惟有那些已经作过公开信仰表白的人才应该受洗）。再洗礼派似乎首先是在苏黎世

附近出现，可以说与茨温利于16世纪20年代早期在苏黎世的改革相关。它以这样一个群体为代表(其中有格列伯，Conrad Grebel)，他们认为茨温利并没有忠于他自己的改革原则。他在布道中是这样讲，但在实践上却不这样做。尽管茨温利承认“惟独圣经”的原则，但葛里贝尔论证说，他却保留了一系列的仪式——包括婴儿受洗、教会与政府的关联，以及基督徒参与战争，而这些都不是圣经所允许的。在这些激进派思想家看来，“惟独圣经”的原则应该被极端化；改革的基督徒只应该相信和实践那些在圣经中明确教导的事情。茨温利对此有所警觉，将其视作改革发展中的不稳定因素，会导致苏黎世的改革教会与其历史根源及以往基督教传统的连续性完全隔断。

在这个运动的不同表现形式中，我们可以辨认出一些共同的因素：对外在权威普遍的不信任、强调成人受洗而反对婴儿受洗、财产的共同拥有，以及对和平主义和不抵抗的坚持。现在让我们来看其中的一点。在1527年，苏黎世、伯尔尼以及圣加伦(St Gallen)的市政谴责了再洗礼派，因为他们相信“没有一个真正的基督徒会给出或接受靠资本得到的利息或收入；所有世俗的物品都是公有和免费的，每一个人对其都有充分的财产权”。正是出于这个原因，“再洗礼派”常被称作“宗教改革的左翼”(培登，Roland H. Bainton)，或者“激进改革派”(威廉斯，George Hunston Williams)；对于威廉斯来说，“激进改革派”是相对于“威权式改革派”(magisterial Reformation)而言的，后者主要是指路德宗和改革宗的运动。这些用语在宗教改革方面的学术著作中不断被接受，你很可能在研究宗教改革的近期文献中遇到它们。

天主教宗教改革

这个词常指特兰托公会议开始以来罗马天主教会出现的复兴。在较早的学术著作中，这个运动常被称为“改革对立派”。正像这个词所表明的，罗马天主教在寻求各种方式来对抗新教改革，为的是限制后者的影响。然而，情况越来越清楚地表明，罗马天主教与新教改革相对抗的过程，也包含着对其自身的改革，以消除新教对它的批评。在这个意义上，该运动一方面是对新教改革的反动，另一方面，

它也是罗马天主教会的改革。

激发北欧新教改革的关切也推动了那里天主教会的复兴，尤其是在西班牙和意大利。特兰托公会议可以看作是天主教会改革的先声，它澄清了一系列天主教教义中混淆不清的问题，带来了许多必要的改革，涉及到教士的管理、神职的培训、宗教教育和差传活动。许多老修会的改革和新修会（如耶稣会）的成立大大推动了教会内部的改革。天主教改革触及的具体神学问题涉及到它在圣经和传统方面、因信称义以及圣礼方面的教导。天主教这个改革的结果就是，许多原被要求改革的弊端，无论是人文主义者还是新教徒提出的，现在都被消除掉了。

在广义上，"宗教改革"被用来指所有上述四个方面的运动。而在某种稍窄的意义上，这个词仅指"新教改革"，不包括天主教改革。在这种意义上，它指上述三种新教改革运动。不过，在许多学术著作中，"宗教改革"这个词有时也用来指所谓的"威权式的改革"，或者"主流改革"。换句话说，它只关系到路德宗和改革宗（包括圣公会），而不包括再洗礼派。

第二节　新教的兴起

由于存在于天主教与新教之间的张力具有历史和现时代的重要意义，了解它们之间分歧的形成显然十分重要。在这一节中，我们会探讨新教在16世纪的兴起；而在后面（见418—428页），我们会更仔细地讨论新教每一宗派的特点。

"新教"词义上的局限

"新教"这个词被广泛地用来表示16世纪相对于中世纪基督教来说出现的新的基督教形式。这个词需要某种解释，否则它不是特别有益于理解。这个用语来自于斯拜尔议会（Diet of Speyer，1529年2月），这个会议投票决定中止对路德宗的宽容。于是同年4月，有6个德国诸侯和14个城邦抗议这个压制措施，决定捍卫良知的自由和宗教少数派的权力。"新教"（Protestant）就是从这个"抗议"

(protest)而来。因此，把“新教”这个词用于 1529 年 4 月前的个人，或者将此前的事件看作是“新教改革”的构成部分，在严格意义上并不准确。对于此前在维腾堡和别处(如在法国和瑞士)出现的改革派别，文献中常用“福音派”(evangelical)来指称。尽管“新教”常被用来指称这段更早的时期，然而，严格来说，这种用法毕竟存在着时间上的错误。而“福音派”这个词一般来说要更准确、更有帮助些。

“福音派”这个词源自于 16 世纪，它被用来指称这样一些天主教作家，他们希望从晚期中世纪教会的信念和实践传统中更多地转向圣经。现在人们已经普遍地接受，这种注重拯救为个人所据有以及读经为灵性之必要的态度，即现在被称为“福音派”的观点，出现于 15 世纪末的本尼迪克修道院。同时，意大利文艺复兴后期的学者也已经提出，有一个主要是灵性上的运动，在 16 世纪 20 年代意大利的贵族平信徒中显得特别重要，其中强调了救恩的个人化据有。我们前面已经注意到，文艺复兴后期最重要的特征之一就是大众宗教的增长，以及在整个西欧范围内，平信徒越来越需要一种与个人灵性直接相关的基督教灵性形式。我们知道，这种福音派的态度最初并未被教会掌权者看作一个威胁。确实，它甚至在某些地区被当作一种姗姗来迟的观念而受到欢迎，因为它使得疲惫的教会得以更新其灵性的活力。在 16 世纪 30 年代，意大利的教会尤其受到福音派深刻的正面影响。这个时期的几个红衣大主教都曾深受福音派观念的影响，而他们并不认为这与他们在教会中的高位有什么冲突。只是到了 16 世纪 40 年代的中叶，教会越来越担心北欧路德宗日渐增长的威胁，因此把这种观念谴责为是一种扰乱，福音派终于被禁止。为什么会出现这样的结果？这是因为教会当局已经确信，福音派就等于路德宗，并进而等于反天主教。

“福音派”这个词与 16 世纪 20 年代有特别的关系，这时法文词 *évangélique* 和德文词 *evangelisch* 开始在早期宗教改革那些有争议的著作中频繁出现。在 16 世纪 30 年代，“抗议”(新教)这个词变得越来越重要，它被简单地理解成“反天主教”。然而，这里必须意识到，这个词是被天主教强加给福音派的，并非后者自己的选择。“新教”这个词原本是指第二次斯拜尔会议(1529 年)上德国的 6 个诸侯

和 14 个城邦抗议三年前在第一次斯拜尔会议上通过的废除宗教自由的决定。尽管关于这个词流传着很多大众神话，但“抗议”并非是针对罗马的，甚至也不是针对改革前教会的神学，而是针对以某种方式在南部德国出现的政治阴谋。现在，“新教”被广泛地用来指称那些不接受教皇权威的西方基督教形式，不过，我们要认识到这个词的局限。

新教的起源

新教的起源十分复杂，涉及到社会、政治、经济和神学诸方面。例如，人们经常提到，新教对于 16 世纪兴起的中产阶级具有特别的吸引力，它能为这个阶级提供传统贵族掌权的社会所不能提供的机会和地位。同样，新教的一种形式能够为英格兰的亨利八世所接受，部分地是由于他希望建立一个不受罗马控制的教会。因而，一方面不能说新教的源起完全是由于宗教的原因，但另一方面我们也要看到，宗教的原因在其形成中确实具有核心的地位。

为了探讨新教的起源，或许最有效的方式就是考察其三个代表人物：路德（1483—1546 年）、茨温利（1484—1531 年）和加尔文（1504—1564 年）。他们都以某种方式对这个运动作出了自己的贡献。

路德最初想学习法律。他先是在著名的经院哲学重镇爱尔福特大学（University of Erfurt）学习。但似乎是在一场激烈的暴风雨中经历了某种创伤之后，他决定进入爱尔福特的一个奥古斯丁修道院，在那里他接受了教士的训练。经过一段时间的神学学习和在修会不同位置上的服侍后，路德于 1511 年在新近建立的维腾堡大学取得了教职。作为一名圣经研究教授，他开出了一系列有关圣经书卷的课程，包括诗篇、罗马书、加拉太书和希伯来书。正是在这些有关圣经的课程中，他似乎经历了某种神学上的转变。

这个转变的本质确实比较复杂；不过，人们一般认为它主要集中在称义这个教义方面，即涉及人们如何进入与上帝的正确关系这个问题。路德早期的立场似乎一直是，这种与上帝的正确关系能够通过人的行为来达到。换句话说，人们能够通过自己的努力来成就某

些特别的事情,从而摆正与上帝的关系。然而,路德后来发现这种理解存在着严重的缺陷。大约是在1515年的某个时候(准确的日期仍有争议),路德已经明确,这种关系只能由上帝来建立,因此它应被看成是上帝的恩典,而非人的作为。在人如何进入与上帝的正确关系这个问题上,路德观点的转变使他开始从事教会改革的运动。

或许在这个运动中,最著名的一步就是1517年10月31日他张贴了95条论纲。这些论点主要是针对出售赎罪券。它们引起了相当大的争议,以至于路德的名字很快就广为人知。紧接着在1519年就进行了莱比锡大辩论,当时路德和艾克(Johann Eck)就一系列问题展开了公开的辩论,其中包括教皇的权威问题。在下一年,路德发表了三篇主要的改革方面的著作:《对德意志贵族的呼吁书》、《论教会巴比伦之囚》以及《基督徒的自由》,从而把对教会与神学的更新和改革提到了议事日程。这些都给当时的教会掌权者带来了巨大的压力,要求他们对当下教会的某些信念和实践进行改革德国的情况尤其如此。

不久,路德的思想就在西欧引起广泛的讨论和争论。在英国的大学城剑桥,就有一个小组定期聚集来讨论路德的著作。这个以其常聚的酒吧命名的"白马"小组包含了一些将来要对英格兰16世纪30年代的改革产生重大影响的人物。

然而,改革运动同样也在欧洲的其他地方,包括瑞士,爆发出来。瑞士改教家茨温利在瑞士东部教区就任教职之前,曾在维也纳和巴塞尔的大学接受教育。其间他对基督教的人文主义,特别是伊拉斯谟的著作,有着浓厚的兴趣,产生了有必要对当时教会进行改革的信念。1519年,茨温利在苏黎世城就任教牧职位。他利用这个城市的主要教会大敏斯特教堂的讲坛来传播改革信念。最初,这里的改革主要涉及到教会的道德改革。然而,它很快就发展到对教会现行神学的批评,特别在圣礼神学方面。"茨温利派"这个词专门用来指这样一个与茨温利相关的信念:基督并不临在于圣餐之中,它最好被看作对基督之死的记念。

或许最重要的改教家是在第一波的改革过后才开始着手他的工作。加尔文属于第二代的改教家,他更关心的是巩固宗教改革的观

念和实践。加尔文于1509年出生于巴黎东北的努瓦永(Noyon)。他开始受教于经院哲学占统治地位的巴黎大学，随后转到更具人文色彩的奥尔良大学，在那里学习民法。尽管他最初倾向于学术的生涯，但他在20多岁时经历到一种生命的转变，引导他更多地参与到巴黎的改革运动中，并最终使他不得不流亡巴塞尔。

第二代的改教家比第一代人更清楚地认识到对系统神学著作的需要。加尔文作为宗教改革第二阶段的主要代表，看到确实需要一种写作来清楚地阐明福音派神学的基本观念，使它们能够得到圣经的支持，以反驳来自天主教的批评。1536年，他发表了一本名为《基督教要义》的小书，其中只有6章的篇幅。在以后的四分之一世纪中，加尔文以此为基础，不断地加添新的章节，重新组织材料。到这本书出最后一版的时候(1559年)，它已经成为四卷书，共80章。第一卷讨论作为创造者的上帝及其对受造物的主权。第二卷讨论的是人类需要拯救，以及这个拯救得以成就是藉着基督作为中保。第三卷论述这个救恩为人类所据有的方式。而最后一卷则讨论了教会及其与社会的关系。尽管人们时常认为预定论是加尔文思想体系的核心，然而实际并不是这样。支配加尔文神学体系的惟一原则是，一方面要忠实于圣经，另一方面则要达到最为清晰的表达。

在1536年初结束了他在努瓦永的事务后，加尔文决定要在伟大的斯特拉斯堡定居下来，以从事个人的研究。但不幸的是，当时从努瓦永到斯特拉斯堡的直接通路由于法国的法兰西斯一世与皇帝查理五世之间战事的爆发而被切断。加尔文不得不绕道日内瓦，它最近已经从其邻近的萨伏依公国独立出来。日内瓦当时在法国人法罗(Guillaume Farel)和维若特(Pierre Viret)的领导下已经开始了有争议的改革，由于刚刚驱逐了该城的主教而正处于一种混乱之中。他们听说加尔文来到该城时，就要求他能够留下来，帮助这里的宗教改革。他们需要有一位好导师。加尔文勉强答应了。

他试图为日内瓦教会在教义和纪律上提供一个坚实基础的努力遇到了顽强的抵抗。经过一系列的斗争后，事情在1538年的复活节终于达到了顶峰：加尔文被驱逐出这个城市，前往斯特拉斯堡避难。在比其预计的时间晚两年到达斯特拉斯堡后，加尔文开始努力地试

图弥补失去的时间。他连续地写出一系列主要的神学著作。由于任该城讲法语教会的牧师，加尔文也亲身经历到一个改革派牧师在实践上所遇到的问题。他与斯特拉斯堡的改革者布塞（Martin Bucer）的友谊，也使加尔文能够把他的思想施展到城市与教会的关系上。

1541年4月，加尔文被请求返回日内瓦。在他不在期间，这里的宗教与政治情况日益恶化。市政请求他返回，来恢复这个城市的秩序和信心。重新返回到日内瓦的加尔文，面对现在的处境，是一个远比他在三年前要更有智慧和经验的年轻人。他在斯特拉斯堡的经历使得他现在对教会本性的思考具有了新的现实主义色彩，这在他随后关于这个领域的写作中反映出来。到他1564年去世前，他已经使日内瓦成为一个国际性的、以他的名字为人所知的改革运动中心。加尔文主义现在依然是人类历史上最具影响力和重要意义的思想运动。

英格兰的宗教改革

与大陆的情况相比，英格兰的宗教改革走的是一条不同的途径。尽管在教会内也存在着一定的改革压力，但改革的重要力量则来自于1509年年登上王位的亨利八世。1527年，亨利迈出的第一步就是解除他与阿拉贡的卡瑟琳之间的婚姻。亨利做出这个决定是出于其对王位继承的担心，因为这个婚姻中惟一的孩子玛丽·都铎（Mary Tudor）是一个女性。亨利希望有一个男性的继承人。教皇拒绝解除或废除亨利的这个婚姻。

如果我们因此认为英格兰的宗教改革源自于教皇对亨利离婚要求的拒绝的话，这是很不恰当的。这只是一个因素。亨利逐渐地表现出他在趋向这样的政策，即在英格兰用他自己的权威来替代教皇的权威。创建英国国家教会就是为了这个目的。亨利似乎并不太在意教义或神学，而是倾向于关注宗教与政治权力之间的实践关系。他任命克兰麦（Thomas Cranmer, 1489—1556年）为坎特伯雷大主教，这为英国教会带来了至少某种程度的新教影响。

亨利于1547年去世，继承他王位的是他的儿子爱德华六世。爱德华继位时尚未成年，因此真正的权力掌握在他的大臣手中，他们都

具有极强的新教倾向。克兰麦在爱德华统治时期仍然任大主教的职位，他有能力在公共敬拜中引入明显的新教形式，并且鼓励一流的新教思想家(如布塞、殉教者弗米格利)定居在英格兰，以指导改革的神学方向。然而，爱德华于1553年去世，这给国家的宗教状况带来了震荡。

爱德华的继任者是玛丽·都铎，她对于天主教非常地同情。她采取了一系列行动来压制新教，试图恢复天主教。有些措施极不寻常的，其中最闻名的就是1556年在牛津公开烧死了克兰麦。克兰麦坎特伯雷大主教的位置由波勒(Reginald Pole)接替。在玛丽去世的1558年，天主教还没有完全恢复。在伊丽莎白一世继承王位后，她要采取怎样的宗教政策并不是很明显。结果就是，她所采取的宗教政策十分复杂，目的像是一方面想要同时安抚新教和天主教，另一方面又能让王后对宗教事务具有至高权力。通常所谓的"伊丽莎白方案"(1558—1559年)把英国国家教会建成一个改革的主教制教会，它具有大量新教的信仰条款，但更多的天主教礼仪。没有人对这个结果真正感到完全的满意，它被广泛地看作是一种妥协的结果。但是，它却让英格兰从一种宗教紧张中脱离出来，避免了在欧洲大陆其他地区所发生的严重宗教冲突。

新教的主要特征

我们已经看到，新教是一个有不同分支的运动。然而，如果考查新教教会的礼仪和主要教义，如奥斯堡信条(Augsburg Confession，路德宗，1530年)、海德堡教理问答(Heidelberg Catechism，改革宗，1562年)及39条信纲(Thirty-Nine Articles，圣公会，1563年)，我们会发现，有一些中心的主题可以看作是这个运动的核心主题。它们包括以下的几方面。

1. 反对教皇的权威。新教认为教皇的权威是建立在一些无根据的基础上，因而希望返回到更简单的教会领导模式上，就如在新约中所看到的那样。因此，某些新教教会采取了主教制的教会管理，认为这是维护教会信仰和秩序的合理方式，而且也符合圣经。

2. 特别强调圣经的优先地位。宗教改革树立了通常所谓的“圣经原则”,即支持基督教思想的基础和终极标准是圣经。这并不意味着新教作家在自己的思想过程中反对理性或传统,而只是意味着他们把理性或传统的地位看作是低于圣经的(见194—197页)。英国作家奇林沃斯(William Chillingworth, 1602—1644年)在其著名的表白中对这一信念给出了一个特别表达:“新教徒的宗教就只是圣经”。

3. 新教教会反对中世纪的圣礼体系,这个体系包含有七种圣礼。他们认为只有两个“福音的圣礼”——洗礼和圣餐,后者也称为主餐、弥撒或纪念餐。

4. 天主教与新教之间最明显的区别之一表现在上面提到的圣礼上。天主教会的弥撒是“一种圣餐”,即他们只允许平信徒在圣餐中领受面包(而神职人员则可以领受面包和葡萄酒)。这种实践方式的起源现在难以稽考,自中世纪就在西方基督教中广泛流行。相反,新教教会的圣餐则是“两种圣餐”,即平信徒可以同时领受面包和葡萄酒。

5. 在中世纪的天主教会中,在神职人员与平信徒之间存在着明确的区别。按礼被认为赋予了神职人员某些特别的和不可抹煞的特性,使得他们与平信徒区别开来。在新教中,一般地说牧师与平信徒的区别仍然存在,但却是在完全不同的意义上。主要的新教思想家都广泛地接受了“信徒皆祭司”的观点,认为所有的信仰者在某种意义上都是祭司。因而,职业性的牧师与平信徒的区别只在于他们在教会中所起的作用不同。

6. 新教反对所有与炼狱有关的天主教信念(见241—242页),认为它们没有圣经的根据。与此相关的为死者祈祷的实践也随之被放弃。

7. 新教普遍接受了对于马利亚的质疑态度,认为把她作为基督徒顺服的典范来崇拜有偶像崇拜之虞。在新教教会中对于马利亚崇拜普遍持反对态度,并且反对与此相关的一系列关于圣徒能够作死者与活人之间中保的信念。

关于天主教与新教之间的区别还可以给出许多其他的例子，有兴趣的读者可以参考十六章对基督教各种不同风格之间差别的讨论。然而，看到天主教与新教之间在很多领域仍然存在着一致也是很重要的，这一点很容易被差别所掩盖。

1700 年前新教的进一步发展

在新教中出现的三个主要运动是应当注意的，它们是正统派(Orthodoxy)、清教运动(Puritanism)及敬虔派(Pietism)。我们将分别对它们加以探讨。

1. **正统派**。我们在前面看到，新教运动的最初阶段非常动荡。大约从 1520 到 1560 年，这个运动主要关心的是扩张境界，向前推进。但一种前景的改变在 16 世纪 60 年代的某个时候，或许是在 1564 年加尔文去世之时，就似乎出现了。此时这个运动，由于已经处于心智上的围困之中，关心的是如何为自己辩护。这种转变的出现涉及两个方面的一般性主题。

首先，在特兰托公会议之后，天主教的信心得到了很大的恢复。新教被迫认识到，试图让一个接一个国家接受宗教改革的观念似乎是不现实的。天主教开始收复那些一度对宗教改革表现同情的区域，并且巩固了那些一直对其保持忠诚的地区。新教现在面临的任务就是保持其现有的成果。这种防守策略的重要部分就是严格地确立其自身的神学规范，以使新教能够与天主教区别开来。教义的纯洁性或"神学的正确性"就显得尤其重要。因此，新教的神学家们不断地把他们的注意力集中在对其神学正统性的规范和辩护上。

其次，欧洲大陆上两个主要类型的新教——路德宗与改革宗(或加尔文宗)——之间存在的张力也在增强。此前人们一般认为德国各地区出现的新教都属于路德宗，但在 16 世纪 60 年代，加尔文主义开始在德国产生重要影响，这加剧了该区域路德宗教会与改革宗教会之间的张力。路德宗的神学家发现自己同时在两条战线上作战，一方面要反对加尔文主义，另一方面要对抗天主教。因此，区别这两种类型的新教就变得越来越重要。这导致在神学或教义上有意地要

把两者严格地加以区别的努力。结果对“正确教义”的关怀就具有决定性的意义。

“正统”这个词指的是路德宗和改革宗教会史上对符合教义的强调。这一点常与“新教经院哲学”(Protestant scholasticism)关联在一起，后者与几百年前在中世纪教会中发展的经院哲学的形式存在着很多共同之处。它的重点放在对关键教义的理性证明和辩护上，而这反过来又被用来证明和维护该特定宗派的健全性，以反对其他类型的新教或者天主教。在许多人看来，这种形式的基督教过多地偏重于人头脑中的东西，而没有足够地关注人心中的东西。正是这个信念奠定了敬虔派兴起的基础。这点我们下面会谈到。

2. **清教运动**。“清教徒”这个词原本是贬义的，用来侮辱伊丽莎白一世时期英国国家教会中想要接受更多改革宗信念和礼仪(如废除主教制)的信徒。剑桥大学是清教运动的主要中心，而其中的以马内利学院则是清教神学和教牧思想的重要发源地。官方对这些思想的敌意导致了小的分离主义群体的出现，它们从国家教会中“撤离”出来，以抗议其对自身改革的不彻底。这些分离主义群体中最重要的一个即“布朗主义者”，它是以布朗(Robert Browne, 1550—1633年)的名字命名。

在政府的迫害下，分离主义者们最初在荷兰寻求避难。然而，其中一部分人后来又返回到英格兰，在英格兰建立起公会(congregation)。这些群体可以看作是现代浸信会的前身，它们在清教运动时期特别兴盛，据估计在英格兰约有近300个这样的公会。随着查理二世的复位，这些浸信会发现自己再一次地面对官方的敌意。直到18世纪末，他们才得到一定程度上的接受和稳定。

这其中的一个群体值得特别注意。这个分离主义公会是1606年在诺丁汉的斯克如比(Scrooby)建立起来的，以罗宾逊(John Robinson, 约1575—1625年)为其牧师。官方日益增长的敌意迫使该公会于1609年转移到荷兰的莱顿(Leiden)。然而，荷兰的处境也并不让他们感到满意。于是公会把目光投向美洲，那里已经向欧洲定居者开放。1620年9月6号，102名该公会的成员乘坐五月花号启程开往美洲。他们在马萨诸塞州建立的殖民地被许多欧洲人——

那些对本地区宗教生活不满意的人——看作是一个典范。

尽管清教运动的影响在英国国家教会中日益增长，它还是不断地遇到来自教会和国家的强烈敌意。然而，那个时期大众对君主政体日益增长的不满，使清教运动得以被民主势力所认同。随着国王与国会之间的紧张日益加剧，清教运动被认为是国会势力的忠诚支持者。内战的结果是查理一世被处决，克伦威尔（Oliver Cromwell）领导的清教共和国于17世纪50年代被建立起来。然而，查理二世的复辟使得清教运动作为英格兰的一股重要的政治与社会势力，最终衰弱下来。

不过，清教运动在其他地方产生了重大影响。由于对英格兰的宗教处境感到不满，许多英国的清教徒都移民到美洲，也把他们的信仰带到了美洲。马萨诸塞湾成为清教运动的中心。这一发展对美国历史的影响不可忽视。

19世纪的历史学家继承了对于清教运动的敌视态度，他们把清教徒描写成在宗教上拘谨、理智上贫乏、在西方文明史中无足轻重的人。这种老生常谈在很大程度上要归咎于其同时代对手的论战策略，他们想要丑化这个运动的用心是可以理解的。英国国家教会中的保皇党用这些攻击性的否定词语来描述加尔文主义者，其实是将其当作对自身政治与宗教地位的重要威胁而作出的防护性反应——正像在英国内战中以加尔文主义者的军队最终取胜所表现出的那样。清教运动由于带着其可靠的上帝之城的政治异象，因而在17世纪构成了对英国国家教会以及国家所属利益的主要威胁。然而到了20世纪，人们看到对清教运动在学术上的某种澄清，这要归因于像米勒（Perry Miller）和摩根（Edmund Morgan）这样的历史学家所做的工作。

3. **敬虔派**。当正统派在主流新教中的影响日益扩大的时候，它的缺陷也显明出来。从积极的方面来说，正统派所关切的是对基督教真理进行理性的辩护，所关切的是其教义的正确性。然而，这同时带来的是学术上的优先性，追求的是逻辑上的严密，而忽略了与每日生活有关的神学问题。“敬虔派”这个词源自于拉丁词 *pietas*（亦可译为“虔诚”，“敬神”），它最初是一个贬义词，是这个运动的反对者们

用来嘲笑其对基督教教义中有关日常基督徒生活之重要性的强调。

通常人们把施本尔(Philip Jakob Spener)的《虔诚的愿望》(*Pious Wishes*，1675年)看作是这个运动的开始。在这部著作中，施本尔为三十年战争(1618—1648年)后路德宗教会的状况感到哀伤，并为复兴他那个时代的教会提出了建议。他的建议重点放在个人研经的基础上。这些建议为学术性的神学家所嘲笑。但是，后来证明它们在德国的教会中拥有自己的影响，反映出人们面对战争带来的社会动荡对正统派表现出的无能为力越来越失去希望和耐心。对于敬虔派来说，教义的改革必须伴随着生命的改变。

敬虔派在其发展中表现出不同的方向，特别是在英国和德国。在其主要的代表中，下面的人物特别重要。

1. 亲岑道夫(Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf，1700—1760年)建立了一个通常被称为"莫拉维弟兄会"(Herrnhuter)的敬虔派群体，这个名字是由其所在的莫拉维亚镇的名字而来。亲岑道夫远离那个时代被他视为沉闷的国家主义及贫瘠的正统派，他强调的是"心灵宗教"的重要性，它是建立在基督与其信仰者亲密和个人的关系上。这里所强调的一个因素就是"情感"(与正统派的理性和教义相对应)，这或许可以看作为后来德国宗教思想中的浪漫主义奠定了基础。亲岑道夫对将信仰据为个人所有的强调体现在他的"活的信仰"这种表达中，他以此来反对流行的新教正统派的唯名论思想。

2. 约翰·卫斯理(John Wesley，1703—1791年)是英格兰国家教会中循道宗运动的早期创始人和领袖，这个运动后来成为以循道宗(Methodism，亦译卫理公会)命名的教派。由于认为自己"尽管已经得救但还缺乏信心"，卫斯理于1738年前往莫拉维亚参观，他所看见的给他留下了深刻的印象。敬虔派对"活的信仰"的强调，以及亲身经历在基督徒生命中所起的作用，导致了他1738年5月在阿尔德斯门大街聚会时的悔改，那时他感到他的心"异常的温暖"。卫斯理强调基督教信仰中亲身经历的侧面，这与同时代的英国自然神论形成鲜明对照，在英国带来了宗教的复兴。

尽管在敬虔派各分支间存在着差别，但它们都成功地使基督教信仰与普通信仰者的生活世界关联起来。注意到下面这一点或许是重要的，那就是18世纪法国大革命所具有的强烈反宗教的基调，部分地是由于在这个地区尚无任何真正能够与之抗衡的敬虔派。因此，敬虔运动应被看作是对单方面强调教义的一种反抗，它希望信仰能够与人本性的最深层面关联起来。

第三节　天主教的复兴

有证据表明，当宗教改革来临时，天主教会几乎是措手不及地面对那些向其提出的挑战。因此，宗教改革的新观念相对于天主教的传统而言，就占据了明显的优势。在这些占优势的要点中，以下几个方面是应当注意的。

1. 很少有天主教的神学家能够或愿意用欧洲的日常语言，如法语和德语，来写作。路德和加尔文用读者自己的语言直接向他们表述(而不是用学者所喜爱的拉丁语)，这个策略胜过了他们的对手。例如，有一本特别重要的福音书籍是用欧洲的一种主要语言写的，这本匿名的《基督的救助》(*The Benefits of Christ*)于1543年用意大利文发表。它的作者至今仍不得而知，然而，它的影响却是非凡的。根据同时代的一个资料，这本书在威尼斯所出的第二版，六年间就售出了40,000本。

或许最重要的是，圣经被译成了日常的欧洲语言，这使得它能够为普通大众所阅读。最有影响的译本之一就是马丁·路德的《德文圣经》，它对德语的形成具有巨大的影响。丁道尔(William Tyndale，约1494—1536年)1526年发行的新约英文译本对于英语世界也具有同样的影响。天主教一直以来都在依赖拉丁文的武加大译本，而这个译本在关键点上被日益看作是不准确和不可靠的。

2. 早期福音派的作家，如菲利普·梅兰希顿，都能够论证宗教改革是回到早期教会的观念与实践，而其天主教的对手则对那个时期的著作了解较少，因此不能够回应这一点。对这点的一个完美说明

就是发生在 1536 年 10 月的洛桑论辩（Lausanne Disputation），那时，加尔文要回应这样一种说法：福音派忽略了教父（即最初五个世纪的基督教作家），认为他们在教义上不具有权威性。加尔文认为根本不是这样，福音派不仅比其天主教对手更尊重这些教父，而且对他们更为了解。于是，加尔文信手从教父的著作中抽出一系列引证，包括它们的出处（显然完全是出自于记忆），这一点彻底瓦解了他对手的自信心。西普里安的书信（"在其书信集第二卷，第三封信"）被引证；对克里索斯托的引证更为准确（"第 21 篇讲章的中间部分"）。这个插入所产生的戏剧性效果是相当明显的。然而，如果更仔细地查看加尔文的引文就会看到，教父通常被从其语境中引证出来，常常忽略了可能导向其他不同于加尔文理解的材料。而他在洛桑（其实也包括其他地方）的对手们则缺少这样的能力来反驳他。

3．宗教改革在一开始就认识到教理问答材料的重要性，这些材料被编写出来就是为了使宗教改革的观念能尽可能地被理解和接受。这方面的一个经典样本就是路德的《小要理问答》（*Short Catechism*，1527 年），这本书将他的观点以清楚简明的方式表达出来。很长时间以后，天主教才有相当的教理问答出现。

4．哈布斯堡王室和瓦罗亚王室的冲突正好发生在 16 世纪 30 年代到 1544 年这段关键的时期，这意味着两股主要的天主教力量正在相互争斗。这为各种形式的新教扩展和巩固它们在德国和其他地方的影响提供了机会。而"施马加登联盟"（Schmalkaldic League，1531 年 2 月）则将路德宗和改革宗的力量联合起来，共同面对来自于查理五世皇帝的军事威胁，以确保当时新教的安全。

然而，所有这一切后来证明只是暂时的困难。不久以后，天主教作家就用欧洲的日常语言写出了高质量的著作。当天主教学者拿出更多的时间来研究教父时代时，他们就愈加坚定地认识到早期教会与自己时代的连续性。天主教的教理问答也开始出现了。随着 1544 年哈布斯堡王室和瓦罗亚王室冲突的结束，查理五世的军队得以将自己的注意力转向并击败新教的军队。到 1544 年末，施马加登联盟已经被击溃。奥斯堡宗教和平会议（1555 年）最终达成了这样

的著名原则"*cuius regio, eius religio*"(大意为"谁的地区,谁的宗教")。这基本上确定了路德宗、改革宗和天主教在中部欧洲的影响范围。

特兰托公会议

天主教在16世纪最重要的发展或许就是特兰托公会议的召开。会议开始于1545年12月,随后数度被延期。1547年发生在特兰托的瘟疫迫使会议转移到博洛格纳(Bologna),并一直推延到1551年。再一次延期发生于1552年,起因于德国王子对皇帝权威的反叛(最终在奥斯堡宗教和平会议上得到解决)。会议一直到1562年才重新恢复,并在次年达成决议。

特兰托公会议为什么没有早点召开?主要原因是由于当时在欧洲燃起的战火。查理五世皇帝正忙于与法国国王的战争。这场战争尚在进行之际,法国和德国的主教们很难坐在同一张会议桌前。1537年人们曾试图在曼图亚(Mantua)召集一次改革会议,但这个计划由于战争而流产了。在1542年曾有过另一次尝试,但这次仍没有成功。然而,1544年9月的克雷皮和平协议(Peace of Crepy)结束了法国与德国间的敌对。两个月后,教皇保禄三世发布了召集特兰托公会议的谕令,目的在于解决神学争论、改革教会,把基督徒从土耳其侵略者手中解放出来。会议原计划于1545年3月开始,但出于多种原因被推迟到年底。

这次会议对于天主教在16世纪其余时间及以后世纪的发展都产生了重要的影响。它通常被看作是自尼西亚公会议(325年)到梵蒂冈第二次公会议(1962—1965年)之间最重要的一次会议。它的主要成果可以概括如下。

1. **澄清了天主教的教义。**如前面所指出的,天主教中,在什么应被看作"教会官方的教导"、什么只是"个人的私人意见"这个问题上存在着不少的混乱。这一点对于称义的教义来说尤其重要,它在16世纪10年代路德的改革运动中占据着核心的位置。许多传统的天主教教义和实践被再次确认,包括一种的圣餐、圣经武加大译本的

权威性(尽管该译本在 1546 年被要求修订，并于 1592 年完成)，及七种圣礼的必要性。

2. 清除教会中的各种弊端。中世纪晚期的教会被一系列的弊端所困扰，它们大大地削弱了教会在大众中的声望。神父或主教常常不在他们的教区或主教区。有些神父偶尔还兼管几个教区，从中捞取大量收入，却并没有付出必要的教牧关怀。特兰托公会议通过对主教和神父制订了严格的规定而清除了这些弊端。

耶稣会

耶稣会是由伊格纳修·罗耀拉(Ignatius Loyola)建立起来的。罗耀拉本是一个职业军人，1521 年由于腿部受伤而退役。在养伤期间，他读到圣徒的传记，开始意识到以军队为其典范的那种严格的纪律对于信仰生活的必要性。他对纪律之重要性的强调可以从其最重要的著作《灵性的操练》(*Spiritual Exercises*)一书中看到，这本基督教灵性神学方面的书是他在 1522—1523 年期间写成的。这些操练涉及到为期四周的祷告、冥想和反思，目的在于深化读者对基督的委身。

当耶稣会于 1534 年成立之时，罗耀拉和其 6 个同伴构成了该会最初的核心。这个组织在 1540 年得到了教皇保禄三世的认可。从那时起，它就迅速地扩大。这个修会的异乎寻常之处在于，它在与宗教修会有关的三个传统誓言中又加入了第四个，即在关于贫穷、独身和顺服的誓言之外，耶稣会还要求成员起誓绝对地顺服教皇。事实上，耶稣会成为一个灵性的精英群体，它直接向教皇负责，教皇可以自由地以他认为对维护基督信仰和基督教会最为有利的任何方式使用他们。尽管耶稣会的建立并非是出于宗教改革时期任何宗教上的论争，但很明显，与新教的对抗很快就成为耶稣会所追求的主要目标，这点特别表现在第一次特兰托公会议之后。

到罗耀拉去世的 1556 年，修会已经超过了一千个成员，在意大利、西班牙和葡萄牙产生了重要的影响。这种影响在差传和教育领域表现的特别明显。耶稣会的差传工作始于 16 世纪，其所散布的领域遍及巴西、中国、印度、日本和马来半岛。在教育领域，耶稣会建立

了严格的研究体制，以确保修会在思想领域达到领先。“研究方法”(Ratio Studiorum)出版于1599年，主要集中在文学、哲学和神学领域，竭力在当时的文化和神学争论中建立起耶稣会的领先地位。这个在教育方面的遗产今天还能够看到，尤其是在美国。

灵性神学的复兴

人们普遍同意，16世纪天主教教会中，特别是在西班牙，其最重要的发展与灵性神学的复兴相关。我们已经提到伊格纳修·罗耀拉《灵性的操练》一书的重要性。这里还应该提到其他两位作家。阿维拉的特雷莎(Teresa of Avila, 1515—1582年)是一位加尔默罗会(Carmelite)的修女，她非常关心福音的传播，寻求与新教徒的和解。她最有名的灵性神学著作就是《内心的堡垒》(*The Interior Castle*)，其中强调了个人深刻而直接地经历上帝的重要性。这一点与某种枯燥松散的中世纪经院神学的进路或特征形成了对比。中世纪经院神学和西班牙神秘主义之间的关系在很多方面都非常类似于新教正统派与敬虔派之间的关系(见308—309页)。十架约翰(John of the Cross, 1542—1591年)同样是一个与阿维拉城有关联的加尔默罗会修士，他于1572—1577年间曾在那里任教职。在他一系列的著作中，如《灵魂的黑夜》(*The Dark Night of the Soul*)和《登上加尔默罗山》(*The Ascent of Mount Carmel*)，约翰都强调，信徒需要达到与上帝的神秘联合。

第四节　宗教战争

新教的兴起和天主教的复兴不可避免地在整个欧洲带来了政治和社会的紧张。皇帝查理五世已经感觉到这些张力，最终被迫通过1555年的奥斯堡宗教和平协议达成一种艰难的休战，结束了发生在路德宗诸侯和天主教皇帝之间长期存在的冲突。然而不久，这种冲突又在别处爆发了。

第一次主要的、看来直接是由宗教原因造成的欧洲战争发生于法国。在这场战争中，具体的张力来自于天主教与加尔文派——当

地称为“胡格诺派”(Huguenots)。前面我们已经注意到加尔文是法国人。在他的一生中，他似乎把怎样以日内瓦为基地让他的祖国归信改革宗，看作是其差传工作的重要部分。1555 年 4 月，日内瓦的档案记录了数个代表被派往法国那些有望成为加尔文派福音重镇的地区。其他地区也竞相回应，要求得到帮助。

整个事情都是在秘密中进行的。在整个过程中，严守秘密对于日内瓦和法国这两方来说都是必要的。按照一天的行程划分，在隐蔽的地方修建起安全的房屋。一个地下的网络，就像二战期间法国抵抗运动所使用的，能够让日内瓦来的人悄无声息地进入法国。到1560 年，加尔文派已经在法国的许多重要城市站稳了脚跟，赢得了众多的支持。加尔文派的会众和影响都在快速增加，在法国进行彻底的改革似乎完全有可能。约有三分之一的贵族已经签字接受了加尔文的宗教观念。

据 1562 年报给科利尼海军上将的名单，那时在法国有 2,150 个胡格诺教会。现在很难证实这个数字。不过，一个合理的推测认为至少有 1,250 个这样的教会，在全国二千万人口中有超过二百万的信众。冲突随之而来，并于 1562 年爆发了战争。南特法令(Edict of Nantes)——其中答应保证法国新教徒的权力——让这个战事告一段落。但这个法令被后任的君王广泛地忽视，并且最终在 1685 年被路易十四废除，结果导致大批新教徒逃离法国。

欧洲地区也发生了其他冲突。荷兰独立战争(1560—1618 年)具有强烈的宗教色彩。加尔文派的荷兰民众希望能够摆脱信奉天主教的西班牙人的殖民统治。在英格兰，其内战显然有其宗教的因素，反映出保皇党人和新教徒之间在对待政府的看法上，以及英格兰国家教会的教义方面，都存在着深刻的分歧。

不过，到目前为止，最重要的宗教冲突则是三十年战争，战争从1618 年一直持续到 1648 年。这场战争爆发的背景是在奥斯堡和平协议之后出现的紧张局势。在这个和平协议中没有把加尔文派考虑在内，而自 1560 年以来，它已经成为这个地区的重要力量。与路德宗及天主教比较起来，加尔文派不受官方保护。因此随着加尔文派持续地扩张，紧张也随之加剧。这次冲突的导火线是在波希米亚发

生的反新教骚乱，而骚乱本身也反映出费迪南二世（Ferdinand Ⅱ）对天主教的热衷。波希米亚的贵族因为出现这样的事件向皇帝抗议，但却没有得到令他们满意的保证，他们因此发动叛乱，请求地方的加尔文派诸侯来保护他们。

叛乱引发广泛的冲突，涉及到周围的国家和公国。它对德国经济的影响是灾难性的。当战争最终通过1648年的威斯特伐利亚和平协议（Peace of Westphalia）而告结束时，人们对于任何宗教冲突的热情已经消耗殆尽了。人们已经受够了，对和平的渴望使人们倾向于宽容，而对宗教争论越来越不耐烦。这为启蒙的如下主张奠定了基础：宗教是个人信念的事情，而非关国家政策的事情。现在我们就要转到这个求知的文化氛围，其中把理性主义、宗教复兴和革命混合在一起，并且在18世纪达到了高潮。

思考题

1. “宗教改革”这个词包含哪些含义？
2. “新教”的首要特征是什么？这个词本身有用吗？
3. 什么是敬虔派？它的出现反映出新教在哪方面存在着弱点？
4. 特兰托公会议有哪些成果？
5. 耶稣会的重要性体现在哪些方面？

第十三章　西方的基督教，1750年到现在

自14世纪的下半叶，基督教日益成为欧洲的宗教。伊斯兰在几个世纪之前已经对基督教发动了“圣战”。到15世纪50年代，作为军事征服的直接结果，伊斯兰在欧洲的西南和东南部分稳固了自己的脚跟。尽管基督教会在欧洲以外的地区(最有名的是埃及、埃塞俄比亚、印度和叙利亚)也一直存在，但基督教在地域上已经受到限制。它的未来似乎让人忧虑。

在过去几个世纪中，最为戏剧性的发展之一就是基督教已经从这种危机中走了出来。到20世纪，基督教在美洲、澳大利亚、南非，以及许多南太平洋的岛国都已经成为占主流的宗教。尽管在欧洲之外有这样一个戏剧性的扩展，但在欧洲基督教却经历了一系列内在的挫折。这一章主要探讨现代基督教在西方的发展。下一章会考察它在发展中国家中的扩展。

第一节　宗教冷淡在欧洲的出现

随着欧洲宗教战争的结束，欧洲大陆又恢复了一定程度的平静。尽管宗教的论争时断时续，但人们已经普遍接受了路德宗、天主教、东正教以及改革宗在欧洲各自区域共存的局面。宗教战争让人产生的厌倦感使人们对宗教宽容产生了新的兴趣。对于宗教多元性的宽容所作出的经典论述，可以在洛克的《论宽容的信》(*Letter Concerning Toleration*)中看到。洛克对宗教宽容的论述是建立在以下三个一般考虑的基础之上。

首先，国家没有能力在不同宗教的真理主张之间作出判断。这并不意味着在宗教中不存在着真理，或者所有宗教在对实在的洞察上皆为平等。现代人如约翰·希克等作家所认为的所有宗教皆为有效的观点是将政治层面的论证不恰当地外推到形而上的层面上。与

此不同,洛克指出的是,没有一种俗世的判断能够解决这样的问题。在这个意义上,宗教多元性是可以宽容的。

其次,洛克论证说,尽管一种宗教能被证明优于所有其他宗教,然而,对其进行法律上的强化并不能达到该宗教所想要达到的目标。洛克在这里的论证是基于如下的观念:“真正拯救性的宗教是基于对心灵的内在劝化,舍此就不会为上帝所接受。这也符合理智的本性,对任何东西的信念都不能凭借外力的强迫来达到”。(请注意一个有趣的现象,就是洛克这里的论证依赖于基督教拯救的观念;一种靠一套规则来达到外在一致的宗教并不适合他的分析)。

第三,从实用的层面上,洛克论证道,试图以强制达到宗教的统一,其结果要比继续存在宗教差别的情况更加糟糕。宗教的高压会导致内在的分裂,甚至战争。洛克因此得出结论说,宗教真理不能以固定的方式确立起来,使其被强迫接受并不能带来内在的信仰。如果接受是强迫的,那么负面的效果会远超过正面的结果。

不过,洛克并不认为对这种宗教多元性的宽容就意味着对道德多元论的肯定。神学上的分歧之所以能被宽容,是因为在洛克看来,这种分歧并不影响到其所在社会设定的核心道德的一致性。确实,在好几个地方洛克都认为,每种宗教——无论是犹太教、基督教,还是穆斯林——在公共道德方面都是也应该是一致的。托克维尔(Alexis de Tocqueville)以他的观察对这个观点给予了极大的支持,他认为尽管“在美国存在着无数的教派”,但关于责任和道德方面它们却是一致的。

从洛克的分析中,人们很容易得出这样的观点,即宗教是公众无须关心的私人的事情。个人的信仰应该被看作是私人性的,与公共领域无关。这种进路一方面肯定了宗教宽容,另一方面表明了宗教纯粹是私人的事务。随着启蒙的兴起,这种观点被进一步加强,即认为不同宗教只是对同一种实在的不同表达方式,而这种实在是可以通过理性认识到的。

宗教宽容的观念对于美国在18世纪的形成具有特别重要的意义。我们现在就来探讨这个问题。

第二节　美国的基督教：大觉醒和美国革命

今天人们普遍把美国看作是一个重要的基督教国家。基督教在这个超级大国的国内和国际事务中占据着重要地位。因此，理解基督教在这个国家的生活中何以具有这样的重要地位是非常重要的。我们前面已经看到，基督教主要是由那些逃避当时欧洲宗教迫害的难民们带到北美洲的。因而第一批到达北美的定居者们对其基督信仰普遍极为专一。大多数的早期移民是讲英语的新教徒；只有马里兰的情况是一个突出的例外，那里在 17 世纪 30 年代基本为天主教所占据。（直到 19 世纪，才有大量来自爱尔兰和意大利的天主教移民扩充了这个地区天主教徒的数量。）

大　觉　醒

对基督信仰再次燃起新的兴趣是源自于"大复兴运动"，它于 18 世纪 30 年代爆发于马萨诸塞州，最初集中在爱德华兹（Jonathan Edwards, 1703—1758 年）的事工上。为了理解这次复兴运动的重要性，就有必要探讨基督教在美国的早期历史。1620 年清教徒先辈们就从普利茅斯出发了。在 1627 年到 1640 年期间，约有4,000人跨过了危险重重的大西洋，定居在马萨诸塞湾的沿岸。对他们来说，美洲是一块应许之地，而他们就是被选之民。他们被他们埃及地残酷的法老驱逐出来，现在已经定居在这块流奶与蜜之地。他们要在这异国他乡建立起新的耶路撒冷。他们离他们的出发地是远了，但离上帝更近了。

但是到 18 世纪前四分之一结束的时候，对许多人来说，基督教在新世界已经迷失了自己的道路。在 17 世纪初，新英格兰的教会还只承认那些能够见证自己亲身经历过悔改的人为正式的成员。可是随着时间的推移，能够确认自己有过这种经历的人越来越少。然而，多数的人依然希望有某种教会方面的联系——如让自己的孩子受洗，或按基督教的方式举行葬礼。自 17 世纪 60 年代以后，"挂名"的成员就出现了：任何一个准备接受基督教真理以及教会道德纪律的

人都能够让他或她的孩子受洗。

这不可避免地带来这样的结果:自 18 世纪初开始,很大一个比例的教会成员是"名义上"的。他们可能参与教会,在聆听布道;他们会让自己的孩子受洗;他们会认识到基督教是真理,并且在道德上是有帮助的;但就最终的意义上讲,他们是未悔改的人。基督教和教会成员被看作只是美国社会的一个部分。受洗和去教会似乎是好公民的一个方面。

物质条件的改善也带来对信仰的漠然,并且很快反映在道德上。基督教在新大陆的未来似乎让人迷惑。一种无所依托、萎靡沮丧的情感出现在这个时期很多基督徒的作品中。在早期那些北美基督徒的生活和作品中流淌出来的使命感逐渐消失了,年老的基督徒开始有强烈的怀乡情绪,怀念他们年轻的时代。谁知道下一步会发生什么呢?

最初的迹象开始被注意到是在 1727 年。在新泽西州拉里坦谷(Ralitan Valley)牧养着一个公理会的荷兰牧师弗雷林豪森(Theodore Freylinghausen)开始注意到复兴的迹象。就像借着风势的森林之火,通过像田纳特(Gilbert Tennent)这些人,这场复兴开始蔓延,从新泽西到宾夕法尼亚,再到弗吉尼亚。但是直到 1734 年,潜伏着的复兴火苗才爆发成烈焰,成为现在通常称为"大觉醒"(The Great Awakening)的运动。一系列不寻常的事件发生在马萨诸塞州的北安普敦,它们是由爱德华兹的讲道激发起来的。

爱德华兹于 1703 年 10 月 5 日出生在康涅狄格州的温莎。他的父亲是当地的一位牧师,其牧养工作在 18 世纪 20 年代带来了一连串的复兴。爱德华兹 1716 年的 9 月进入纽黑文的耶鲁学院(现在的耶鲁大学),他后来曾在这里作过一段导师(1724—1726 年)。约在 17 岁时,他经历了悔改。他后来辞去了在耶鲁的岗位,接受了在北安普敦的牧师职位。回想那两年所发生的事情,爱德华兹注意到人们普遍地对宗教缺少兴趣,北安普敦就像北美其他的殖民地一样,"那时似乎对于宗教毫无兴趣,而是在追逐其他的东西"。

1734—1735 年冬这种情景在北安普敦猛然发生了变化。1734 年冬的最后一周,人们经历到悔改高潮的到来。它被带到新的一年,

并且在1735年的三四月达到了顶峰。这个城区几乎没有一家不受到影响。爱德华兹把对这些事件的描述写在《对上帝奇妙工作的忠实叙述》(*A Faithful Narrative of the Surprising Work of God*)这本书中，它唤起了国际上对这场觉醒运动的关注。自1737年到1739年，这本书曾历经三版，被印刷了20次。福音之复兴是在北美和英格兰逐渐获得推动力，而在北安普敦所发生的事情则被看作是这个黎明的曙光。

随着复兴在新英格兰的继续，新近自英格兰到这里的怀特菲尔德(George Whitefield, 1714—1770年)给这场运动赋予了新的意义。1740年，他在诸殖民地中——自南部的佐治亚到北部的缅因州——从事巡回讲道。那年夏天他在新英格兰的巡回讲道带来了轰动，最好的时候每天能有8,000人赶来听他的讲道。本杰明·弗兰克林就在宾夕法尼亚听了怀特菲尔德的讲道，他不仅为聚集来听其讲道的听众的规模感到兴奋，其声音的洪亮也给他留下深刻的印象。

这种复兴运动给美国的基督教带来了持续的影响。它为不固定在任何特定教会的巡回讲道者奠定了位置。它削弱了官方教会牧师的权威，后者在公众对宗教的兴趣达到高潮之际，深感自己的位置受到了威胁。大众文化的基础已经奠定了，基督教不再是那些致力于维护这个已有社会秩序的教牧精英们的专有之地，而是成为一个直接诉诸于大众的公众运动。官方教会的牧师拒绝怀特菲尔德在他们的教堂中讲道。他就在城镇周围的空场地上讲道，吸引来了大量从未进过教堂——就是拒绝了他的那些教堂——的听众。或许在这场运动中最深感受到威胁的群体就是那些英格兰教会的殖民地牧师们，因为他们是现有社会秩序的捍卫者。因此可以不夸张地说，美国革命的根源在于新的美国大众宗教与英格兰官方宗教之间日渐疏远的事实。就在大觉醒下一代人期间，殖民地就开始反抗。

美国革命

美国革命的起因是十分复杂的，涉及到一系列相互关联的问题。或许核心的问题就是想要摆脱英国影响的愿望，那种影响日益表现为家长制的、压迫和剥削式的方式。这种自由的愿望在政治、经济和

宗教领域中都表现出来。英格兰教会被日益看作是英国殖民主义在宗教上的延伸。在18世纪60年代,美国的新教徒作出多种努力来抗议英国官方教会在这个地区的扩展。英格兰教会在所有南部殖民地都被法律所确立,它的影响似乎会进一步增加。1774年在加拿大法语地区确立了天主教的魁北克法案就被看作是一个特别的刺激。如果英国可以决定加拿大的官方宗教,那么它在美国会怎么做?猜疑和敌意开始难以遏制地滋长。

印花税的强制实施(1764年),使得人们开始呼吁"没有代议,不能征税"。1773年英国国会通过的关于授予东印度公司在北美出售茶叶专营权的决定导致了"波士顿倾茶事件",以及波及到整个马萨诸塞州的骚动。英国派出军队来恢复秩序,而这被殖民地看作是发动战争的举动。1775年爆发了一系列的战斗,促成了1776年7月4日的独立宣言。于是一场全面的独立战争开始了,其中教堂的讲坛常常被用来作为号召革命行动的地方。实际上,这场革命把那些或大或小的基督教群体联合在一个更大的目标之下。英格兰教会被孤立起来,失去了它们以往任何的特权。

在宪法第一修正案中明确说明,"国会既不用法律来确立某种宗教,也不用它来限制宗教的自由"。因此宪法没有确立官方宗教,这意味着没有哪个基督教会(如英格兰教会)能被国家赋予更优越的法律地位。尽管某些现代宪法学家论证说,这是为了把宗教从美国公共生活中清除出去,或者说使现在这种做法合理化了,其实很明显,宪法的意图只是为了避免给予任何一个个别的基督教群体以法律上或社会上优越的地位。

美国革命的结果使基督教在美国得到巩固。然而在欧洲大陆,另一场大革命正准备爆发,它的结果却更深远、更消极。

第三节 欧洲的分水岭:法国大革命

法国大革命通常被看作是这样一个标志:它标志着欧洲反宗教情感达到了顶峰。1789年,法国已有的社会结构由于大众起义而完全崩溃,它导致了君主制的彻底终结,以及世俗共和制的建立。教会

和君主制被看作是这种现有秩序（通常被称为旧制度）的两根柱石，正是试图对这两方面制度进行改革的努力最后导致了革命，其中政权被决定性地从旧的封建贵族手中转移到了新兴的中产阶级手中。

此前没有什么迹象表明一场剧变已经开始，这与十年前的美国革命有相似之处。那场革命使得那个地区各种形式的新教影响都得到加强。在该地区的官方宗教（即殖民地政权下的宗教——英格兰教会）经历严重衰落之际，其他形式的基督教却加强了它们的地位。在其所在地区的非官方地位被认为是其在后来成功的重要因素。然而，法国的情况却完全不同。

传统法国社会的两根柱石——君主制和教会——确实需要改革。就是在那重要的1789年末，一般也都认为法国君主已经允许一系列的改革措施，以废除封建制度，清除普通民众对于政府和教会特权的抱怨。11月2号，人们同意将所有教会的土地收归国有，神父由国家负责发放基本工资。“教士民事法”（The Civil Constitution of the Clergy，1790年7月）反对教皇的权威，重组和缩小了教区及教堂的教士人数。这些措施尽管比较激烈，但并不是反基督教。教士们分裂成两个群体，一派希望保持对教皇的效忠，而另一派则愿意顺从新的公民政权。

但很快一切都变了。一个更极端的革命群体，以罗伯斯庇尔为其领袖，赢得了权力，并开始了其闻名的“恐怖统治”。1793年1月21日路易十六被公开送上断头台。一个清除基督教的运动也在1793—1794年间展开。对理性女神的敬拜得到了官方的批准。旧的历法被新的共和国历法所取代，其中取消了礼拜天和基督教的节日，代之以其他的安排。神父们被强迫要求放弃他们的信仰。教堂也开始逐渐关闭。尽管这些措施所造成的影响主要集中在城市地区，但它们却造成了整个法国教会的分裂和艰难。

法国大革命的宗教政策很快影响到邻近地区。1792年11月，法国革命军开始了对周围地区的征服。到1799年，已经建立起了六个卫星共和国，包括了如荷兰、瑞士、意大利北方部分地区以及莱茵地区。1798年2月，教皇所在地被占领，教皇本人被放逐到法国，他于六个月后在那里去世。对于很多人来说，法国大革命不只是摧毁

了法国教会，同时也摧毁了教皇制。

在19世纪的前夜，基督教在欧洲的命运似乎显得异常脆弱。许多人认为它与过去时代的政治关联在一起，因而是进步和解放的障碍。它的信仰和建制似乎不可避免地在衰落。事实上，这将被证明是一个错误的看法。与世俗国家相关的革命试验最后不了了之。在拿破仑时期，国家与教皇的关系再次被建立起来，尽管在很多方面与革命前已经有所不同。波旁王朝也复辟了。1814年，路易十八重新登上法国王位，再次确立了天主教。处境虽然并非容易，教会与国家的真实张力依然贯穿了19世纪的大部分时期，然而，教会至少还是重新获得了它已失去的一部分影响、威望和教士。1815—1848年间，欧洲法语区经历了广泛的复兴。

很明显，法国大革命至少部分地与当时的理性主义世界观相关，这种世界观流行在那个时期法国一流作家的著作中，如狄德罗(1713—1784年)、卢梭(1712—1778年)和伏尔泰(1694—1778年)。下面我们来考察几种支配现代西方思想的世界观及其对基督教的影响。

第四节 西方基督教的文化背景

西方基督教深受其总体文化氛围的影响。例如，许多教父时期的作家曾深受柏拉图思想的影响(不管是赞同还是反对)。同样，许多中世纪的神学家也被亚里士多德主义所影响，或者是把他的某些观念融入到自己的思想中，或者是为了反驳这种思想。我们在基督教与现代西方思想三个主要运动的关系中，可以看到同样的关系模式。这三个运动就是我们这节要考察的理性主义、浪漫主义和马克思主义。在每种情况下，我们都看到同样的一般模式。这些运动的兴起在很多方面向基督教提出了挑战；但同时，也激发了基督教去更深地探讨自身遗产中的某些部分。例如，马克思主义的兴起就推动了基督徒去重新发现旧约中关于社会方面的教导，并把它们应用在自己现今的社会处境中。

理性主义

这个通常被称为“启蒙运动”(the Enlightenment)的运动将西欧和北美的基督教带入相当不确定的一段时期。宗教改革以及随后而来的宗教战争所造成的创伤在欧洲大陆尚未得到医治，一个针对基督教的更新更强烈的挑战就迎面而来。如果说16世纪的宗教改革向教会提出的挑战是使其重新思考那些表达自身信念的外在礼仪和形式的话，那么启蒙运动所瞄准的则是基督教自身(而非其任何特定的形式)的理智基础，这使基督教在几个方面受到威胁。这种挑战的源头可以追溯到17世纪，这个世纪在欧洲大陆兴起了笛卡尔主义，而在英格兰则产生了影响日增的自然神论。当人们把关注的重点越来越多地放在揭示宗教的理性根源之时，这给基督教造成了相当负面的影响，这一点在下面的事件中将得到证明。

启蒙运动对传统的批评是建立在人的理性全能这个原则的基础上。我们可以分辨出这个信念的发展有如下几个阶段。首先，人们论证说，基督教的信念是理性的，因此能够承受对它的批判性考察。这种思路在洛克的《基督教的合理性》(1695年)一书中，以及德国早期沃尔夫学派中，都可以看到。基督教是对自然宗教的合理补充。上帝启示的观念就这样被保留下来。

其次，人们认为，因为基督教的基本观念是理性的，因此能够从理性自身中推演出来。没有必要诉诸上帝启示的观念。随着这种看法被托兰德(John Toland)在其《基督教并不神秘》(1696年)中，以及马太·廷德尔在其《基督教与创世同样古老》(1730年)中阐述出来，基督教就在本质上成了自然宗教的翻版。它并没有超越自然宗教，而不过是它的一个例证。所有所谓的“启示宗教”实际不过是人们对自然进行理性反思能认识到的东西的确认。“启示”即意味着对已适用于启蒙理性的道德真理的合理确认。

第三，理性判断启示的能力得到肯定。由于批判理性是全能的，因此人们论证说，它有一种至上的资格来判断基督教的信念和实践，以消除任何非理性或迷信的成分。这种观点把理性稳固地置于启示之上。在1793年及随后的法国大革命年间，在巴黎圣母院人们把理

性女神推上宝座就是一个象征。

启蒙运动基本上是发生于欧洲和美国的一场运动，因此它在文化上最常遭遇到的宗教形式就是基督教。这个历史观察十分重要：启蒙对宗教的总体批判其实常常可以具体化为对基督教的总体批判。正是基督教的教义被置于这种史无前例的批判性价值重估之中。正是基督教的经典——而非伊斯兰教和印度教的——被置于前所未有的批判性考察之中，既在文本方面也在历史方面。圣经被看作"仿佛与任何其他的书一样"(周伊特，Benjamin Jowett)。正是拿撒勒人耶稣的生活——而非穆罕默德或佛陀——在经历着批判性的重建。

启蒙对待宗教的态度因地区的不同而有很大程度的差别，反映出一些与特殊环境相关的地方特点。其中最重要的表现之一就是敬虔运动，或者以其在英美的形式广为人知的卫理公会。前面我们看到，这个运动十分关注宗教的亲身经历方面(例如，见卫斯理的"亲历的宗教"观念)。这种对宗教经历的关切使得基督教与大众的经历处境关联起来，从而与理智主义，如路德宗正统派，形成了鲜明对比，后者认为与之没有关联。敬虔运动在基督信仰与人的经历之间建立了稳固的联系，因此使基督教成为心灵(heart)的事情，而不仅是心智(mind)的事情。

前面我们已经见到，敬虔运动在17世纪末之前就已经出现在德国，而这个运动在英国的出现却是在18世纪，在法国则完全没有。启蒙运动在英国是发生在敬虔运动兴起之前，因此，18世纪的福音大复兴几乎没有受到理性主义对宗教之态度的影响。然而在德国，启蒙运动则发生在敬虔运动兴起之后，因此它的发生是处在一个深受宗教信仰造就的环境，尽管它对已接受的形式和观念构成了严重的挑战。(有趣的是，英国自然神论在德国发挥影响的时间大致相同于德国敬虔派开始在英国发挥影响的时间。)因此，在德国启蒙运动中，最重要的理智力量被用在对基督信仰的重新构造(而非放弃或摧毁)上。

但是在法国，基督教则被广泛地看作是压迫性的或无关紧要的，其结果就是，法国启蒙作家能够倡导将基督教当作是过时和无用的

信仰体系而全部抛掉。在其《宽容协议》(*Treaty on Tolerance*)一书中,狄德罗论证说,英国自然神论者允许宗教存在,就已经使自己妥协,因它本应该被完全除掉。

但理性主义很快就暴露出自身的局限,浪漫主义的兴起将证明这一点。下面我们就转向对浪漫主义运动的考察。

浪漫主义

在18世纪的最后十年,人们对于理性主义贫乏本性的忧虑日益流露出来。理性一度被看作解放者,现在却日益被视为灵魂的奴役。这种忧虑在大学的哲学系远没有在文学院中表现得那么强烈,而在普鲁士的首都柏林则表现得尤其明显,那里施莱格尔(Schlegel)兄弟显示出特别的影响。

"浪漫主义"很难定义这一点是众所周知的。或许最好把这个运动看作是对启蒙运动某些核心信念的反动,这些信念中最著名的一个主张是人的理性能够认识实在。这种将实在简约为一系列理性化的东西的作法对于浪漫主义者来说无异于是当受谴责的粗暴误解。如果说启蒙主义者诉诸人的理性,那么浪漫主义者则诉诸人的想像力;想像力才能认识到那奥秘的深层意义,这奥秘表明人的心智甚至不能理解有限的世界,更不用说超出其中的无限。这种看法被很好地表达在英国诗人华兹华斯(William Wordsworth)的诗歌中,他赞扬人的想像超越了人理性的局限,摆脱了其束缚,经有限者而达到无限者。按照华兹华斯的描述,想像

是绝对能力的别名,
是最明澈的洞见,心智的丰满,
是理性处于其最崇高的状态。

浪漫主义因此发现自己既不喜欢传统的基督教教义,同时也不喜欢启蒙运动那些理性的道德说教。它们都没有公正地对待世界的复杂性,都试图把"宇宙的奥秘"——威廉·施莱格尔(August William Schlegel)著作中常用的典型浪漫主义的术语——简化为排列整齐的

公式。

理性之能力的局限可以在这种情感之中分辨出来。理性的威胁是要把人的心智局限在那些简化的东西上，而想像则能够将人的灵魂从这种自己设置的局限中解放出来，使其发现实在更深的层面——即在日常实在世界中能被识辨出来的某种模糊和吊人胃口的东西。无限以某种方式寓于有限之中，能够通过想像和情感认识到。正如济慈(John Keats)所说的，“我不能肯定任何东西，除了心灵情感的圣洁，以及想像力看到的真实”。

对人之情感或情绪所具有的认识意义的强调补充了对于理性之贫乏性的反抗。在诺瓦利斯(Novalis)的影响之下，德国浪漫主义证明，“情感”与个体的主体思想者有关，他能够意识到自己的主体性和内在个性。理性主义可能诉诸个人理性；浪漫主义也侧重于个体，但却用对想像力和个人情感的兴趣来取代对理性的关注。理性主义关注人的理性；而浪漫主义关注人的情感，在其中看到通往“所有奥秘的道路”(诺瓦斯利)。这种“情感”被看作是指向无限和永恒的，它为更高领域的开启提供了钥匙。正是出于这个原因，诺瓦斯利说，启蒙把想像和情感作为“异端”来禁止，以防它们把人引导到关于无限的“魔幻般的唯心主义”上。因此启蒙藉着机械地求助于理性，通过诉诸贫乏的哲学，试图压制这些更高领域的知识。现在人的主体性和内在性被看作是无限性的一面镜子。人们也开始重视音乐，认为它“比任何道德或哲学更能启示更高的秩序”(阿尼姆，Bettina von Arnim)。

浪漫主义的发展给欧洲基督教带来了诸多的影响。基督教(特别是罗马天主教)为理性主义所不喜欢的那些方面令浪漫主义的想像力着迷。理性主义在经历和情感上被认为是有缺欠的，不能满足人的真实需要，这些需要传统上由基督教信仰来满足。正如夏多布里昂(Chateaubriant)对19世纪头十年法国的状况所做的评论，“人们需要信仰，渴望宗教安慰，而这是由于人们已经长时间得不到这种安慰了”。18世纪末德国的情况也可以用类似的话来概括。

很明显，在英国、德国和北美，理性主义已经不再能够削弱宗教的基础。18世纪德国敬虔派和英国福音派表现出的新鲜活力是理

性主义失败的明证，理性主义面对人们普遍感觉到的个人需要和意义寻求并不能提供更好的解决途径。哲学被看作是贫乏的、学究式的，它不仅脱离生活的外在实在，而且与人内在的良知生活脱节。

马克思主义

马克思主义或许是现代出现的最重要的世界观之一，在20世纪对基督教产生了重要影响。“马克思主义”通常用来指与德国作家马克思(Karl Marx, 1818—1883年)相关联的思想观念。直到1989年前，这个词也用来指一种国家的意识形态，它流行于东欧和其他的一些地方，将基督教和其他宗教看作是反动的。

唯物主义思想是马克思主义的基础。它并非是某种肯定世界仅由物质构成的形而上学或哲学学说。不如说它所认为的是，对人的正确认识必须始于物质性生产。人类藉以回应他们物质需要的方式决定了其余的一切。因此包括宗教观念在内的思想观念乃是对物质实在的反映。它们是建立在社会经济基础之上的上层建筑。简而言之，观念和信仰体系是对某些十分有限的社会和经济条件的反映。如果后者发生了激烈变化(如爆发革命)，那么其所产生和维系的信仰体系就将随着它们的逝去而消灭。

这个首要的观念自然导致下一个观念，即人性的异化(或疏离)。物质过程中的一系列因素都带来了疏离，其中最重要的两个因素就是劳动的分工，以及私有财产的存在。前者导致了劳动者与其产品的疏离，而后者则造成了这样一种处境：其中个人的利益不再与社会整体的利益相一致。由于生产力只被少数人所拥有，因此社会被按照阶级划分，政治和经济的权力都集中在统治阶级手中。

如果这个分析无误，那么马克思相信第三个结论就是不可避免的，即上述所描述的资本主义在本质上是不稳定的经济秩序，这源自于生产力中出现的紧张。这种内部冲突的结果就是使自己崩溃。有些马克思主义者的著作把这种崩溃的发生看作是无需推动的。另一些著作则将其看作是无产阶级领导的社会革命的结果，《共产党宣言》(1848年)的结束语似乎是在提议后者：“无产阶级失去的只是锁链。他们获得的将是整个世界。全世界无产者联合起来！”

那么,这些思想与基督教神学有什么关系呢?在他的 1844 年政治经济学手稿中,马克思阐述了这样的观点,即宗教一般来说(他并没有区别具体宗教)是对社会经济条件的直接反映。宗教并不是真实的独立存在,它只是对物质世界的反映,是建立在社会经济基础上的精神的上层建筑。"宗教不过是对这个真实世界的反映。"这里明显地提到费尔巴哈对宗教的批语,这个批语我们在后面一节中会涉及。因此,马克思声称,"宗教只是人们想像出来围绕着自己旋转的太阳,直到他自己意识到自己就是这种旋转的中心"。换句话说,上帝只是人类思想的投射。人类"在天上虚幻的实在中寻求一位超人,实际找到的只是他们自己的投射"。

但是,为什么宗教还会存在?如果马克思是对的,为什么人们还会继续相信这种粗糙的幻象?马克思对此的回答则把我们带进异化概念的核心。"人制造了宗教,而宗教却并不造就人。宗教只是那些或者尚未认识自己或者已经失去了自己的人的一种自我意识或自我评价"。宗教是社会经济之异化的产物。它源于异化,同时又以某种精神上麻醉的形式加剧了异化,使得大众不能够认清他们自己的处境,以便能够有所作为。宗教是一种安慰,使得人们能够忍受他们在经济方面的异化。如果没有这种异化,也就不需要宗教。劳动与私有财产的分离给这个社会经济秩序带来了异化。

马克思主义肯定,物质世界中的事件会相应地导致精神世界的变化。宗教因此是一系列社会经济条件的产物。改变这些条件,经济异化就会消失,宗教就不再存在。它就不再会有任何有用的功能。不公正的社会条件产生了宗教,而其反过来又被宗教所支持。"因此反对宗教的斗争也就是间接地反对宗教在其中发挥作用的那个世界的斗争"。

马克思因此认为,只要宗教还能够满足异化的人们生活上的需要,宗教就会继续存在。"真实世界的那种宗教映射只有在这个时候才能消失:即日常生活的实践关系赋予人的不是别的,而是关于其同胞和自然的可知及理性的关系。"换句话说,现实世界中的改革对于人们脱离宗教是有必要的。马克思因此认为,当共产主义实现了非异化的社会经济环境后,对宗教的需要就会消失。随着物质层面上

需要的消失,精神上的需要亦会消失。

从实践上看,马克思主义在一次大战前基本上没有太大的影响。这部分是因为其内在的某些问题,部分是因为尚未有真正的政治上拓展的机会。其内在的问题尤其有趣。无产阶级能否从被压迫中解放自己并带来政治上的革命?有一点很快就变得明了了,那就是马克思主义者并不是出自于政治上觉醒的无产阶级,而实际上是来自于压抑中的中产阶级(像马克思本人)。正是意识到这个问题,列宁提出了"先锋队"的概念。无产阶级在政治上还是非常的纯朴,因此他们需要被职业的革命家所领导,后者自己能够为发动和保持世界革命提供完整的前景和具体的领导。

俄国革命为马克思主义带来了所需要的突破。然而,尽管马克思主义在苏联以某种修正的方式(马克思—列宁主义)被确立起来,但它在其他地方却遇到问题。二战后它在东欧的成功主要源于军事的力量和政局的不稳。而它在非洲的成功则在很大程度上要归于列宁的"帝国主义"观念对那里的吸引,这个概念解释了某些非洲和亚洲国家中存在的异化因素,使得它们得以把自己的落后归因于西方资本主义代理人对它们无情和制度化的剥削,而非任何自身的缺陷。

在现代欧洲,马克思主义的倡导者日益成为抽象的理论家,和工人阶级脱离,完全没有政治经验。社会革命的观念也逐渐失去吸引力和说服力。在美国和加拿大,马克思主义在学术界中的影响要比其在社会中的一般影响更显著一些。当苏联1968年入侵捷克斯洛伐克时,西方知识界对马克思主义的热情降到了低点。不过,马克思主义的思想已经以某种适当修正的方式在现代基督教神学中找到了自己的途径。拉丁美洲的解放神学(参见350—352页),尽管不能实际地被称为"马克思主义的",但已经表明其从马克思主义者的洞见中吸收了很多东西。

第五节　天主教的发展

在经历了法国大革命带来的创伤之后,天主教开始重新恢复其在早期曾有的那种信心。而浪漫主义的兴起对于唤醒人们对天主教

的兴趣产生了极大的影响，这一点特别表现在德国和法国。夏多布里昂在1802年出版的《基督教的天才》一书对于激发这种对基督教信仰的新兴趣起到了很大作用，被认为在很多方面反映了19世纪的文化。其他的作家，包括意大利的曼苏尼(Allessandro Manzoni, 1785—1873年)和德国的斯托尔伯格(Friedrich von Stohlberg, 1750—1819年)，在为天主教辩护时都使用了浪漫主义的资源。人们广泛认为是理性主义导致了过去这些灾难。人们开始以新的同情来看待这样的观点：基督教是艺术灵感和文化美德的主要根源。

毫无疑问，天主教在经历了法国大革命的创伤及其余波之后确实有必要更新自己。让我们先来回顾一下天主教在拿破仑时代于1814年结束时的影响范围。尽管天主教的差传工作已经在诸如南美、日本、印度等地区建立了教会，但这个时期的天主教在很大程度上仍然是一个欧洲宗教，主要范围以比利时为西北端，西班牙为西南端，奥地利为东北端，意大利为东南端。在一亿天主教信徒中，多数集中于哈布斯堡帝国、意大利和法国。当庇护七世于1814年5月回到罗马时，革新教会的任务就落在了他身上。这一任务看上去十分艰巨，而他被证明是胜任的。这个工作的基础已经被教廷枢机大主教康萨尔维(Consalvi)奠定了，他在维也纳会议期间已经和一系列的国家签订了合作契约。特别教会事务委员会(The Congregation of Extraordinary Ecclesiastical Affairs)于1814年宣告成立，其目标就是要在欧洲重建天主教。这些措施的成功可以在像英国这样的新教传统较强的国家中看到：在这里，天主教会的结构在1850年被再次建立起来。

天主教这个时期在美国也成为主要影响。尽管在革命时期的美国是以新教为主流，但随着19世纪一波又一波从爱尔兰和意大利涌来的移民，这里的宗教平衡发生了很大变化。在天主教信徒急剧增加的这个时期，卡罗尔(John Carroll, 1735—1815年)大主教为推动社会接受天主教做了大量工作。在19世纪40年代，据估计约有250万爱尔兰天主教徒移民到美国东海岸，给这些东岸城市，如波士顿和纽约的人口构成带来了很大变化。天主教作为一种力量在国家生活中能够呈现出来，部分地要归因于其支持者对这个少数群体的

忠诚，他们把天主教看作是自身认同的组成部分。在国家历史的这个危机时期，他们的欧洲身份帮助塑造了美国移民的宗教信念。主要的天主教教育机构的建立，如1842年圣母大学的建立，为天主教成为国家生活中重要的精神力量奠定了基础。

教皇在19世纪期间重新成为天主教的重要人物，至少可以部分地归因于拿破仑战争的结果。在法国大革命之前，教皇似乎已经被很多天主教徒所忽略，他们把他看作是孤立的和远不可及的。然而，教皇在拿破仑手下受到相当恶劣的对待，却使他重新在信众和欧洲政府的眼中得到尊重。就是在鼓动国家控制教会这个运动的中心地带法国，人们也在用新的眼光来看待教皇。这为把教廷重新看作是天主教内外的领导机构埋下了伏笔。这个倡导教廷拥有更多权威的运动被称为"教皇至上论"(Ultramontanism)，下面我们会更多地讨论。

教皇至上论

"教皇至上论"这个词源自于两个表示"在山外"意思的拉丁词，这里的山指的是阿尔卑斯山，其实质问题就是教皇"在阿尔卑斯山外"——也就是在意大利以外的欧洲——有多大的权力范围。19世纪20年代，"教皇至上论"的观点得到了很大程度的认同，部分原因是受到1819年麦斯特(Joseph de Maistre，1754—1821年)出版的《关于教皇》(*Du pape*)的影响。19世纪40年代，法国、意大利、德国革命运动的兴起，引发了更多对天主教国家政治的稳定性，尤其是对教皇自身地位的关注。面临着政治权力的不断失去，最终于1870年被迫很不愉快地从许多原有领地退出的庇护九世(1846—1878年任教皇)，开始集中精力树立他在教会内的精神权威。

1869年第一次梵蒂冈公会议的召开被普遍认为是这次改革最重要的一个方面。这次会议可以看作是自由派天主教和"教皇至上论"的支持者之间出现根本对抗的标志。争论最激烈的焦点内容是教会中的至高权力。这种至高权力究竟是赋予教会的大公会议，还是赋予教皇本身？最后，"教皇至上论"的支持者取得了决定性的胜利。这一结果在1870年7月13日宣布的著名的教皇无误论中得到

了正式的体现，它认定教皇在担任信仰的教导者和辩护者的职位时所说的一切是无误的。这条教义引起了一些担忧，尤其是在德国。1864年俾斯麦(1815—1898年)被任命为普鲁士的首相。他推行德国统一的政策，力图为法国—普鲁士战争后的德国注入活力。俾斯麦认为这条教义是对德国新教徒的侮辱，也是对刚诞生的德国国家政权的潜在威胁。于是，俾斯麦在19世纪70年代施行了一项歧视天主教的政策。这场"文化战争"最终于1886年失败。但是，反宗教的情绪却在欧洲其他地方增长，最显著的是在法国，1901年的《联合法》和1905年的《独立法》实际上是把宗教从公共生活和教育中清除出去。

在意大利，伊曼纽尔(Victor Emmanuel)上台后，夺回了教皇的几乎全部领地，只剩下梵蒂冈、拉特兰(Lataran)和甘多尔福堡(Castel Gandolfo)，教皇的处境日益艰难。虽然《教皇保护法》保障了教皇的独立和安全，但他的权力还是受到了限制。最终，这个法规于1923年被一个对教皇更为有利的《拉特兰条约》所取代。

教皇无误论是对西方社会，特别是教会内日益出现的更加自由化和现代化的思考方式的抵制，现代主义的兴起似乎给传统的天主教教义带来了威胁，这是我们接下来要探讨的内容。

天主教现代主义的兴起

"现代主义"这个词起初是用来指天主教神学的一个派别，这个学派流行于19世纪末，主张对传统的基督教教义采取批判和怀疑的态度。它对激进的圣经批判主义持肯定的态度，重视信仰的道德层面而不是神学层面。在很多方面，现代主义可以被看作罗马天主教思想家试图与曾经被教会大大忽视的启蒙思想达成妥协的努力。

但是，"现代主义"是一个不明确的词，不能把它理解为某一种思想派别的特征，仿佛它具有某种共同的方法或师承。当然，确实大多数的现代主义思想家都热衷于把基督教思想和启蒙精神结合起来，特别是结合对历史的新理解以及越来越占上风的自然科学。同样，一些现代主义思想家也从下面一些思想家身上获取灵感，如认为超自然是人的本质的布隆代尔(Maurice Bloudel, 1861—1949年)，强调

直觉比理智更为重要的柏格森(Henry Bergson, 1859—1941 年),等等。但是,不论是在法国、英国和美国的现代主义者之间,还是罗马天主教和新教的现代主义者之间,都没有足够的共同特征足以使现代主义成为一个严密的能够加以界定的术语。

在罗马天主教的现代主义思想家中,卢瓦奇(Alfred Loisy)(1857—1940 年)和蒂勒尔(George Tyrrell, 1861—1909 年)是十分重要的人物。在 19 世纪 90 年代,卢瓦奇作为圣经创造论传统观点的批评家出现,认为在圣经中隐含着真正的发展的理论。他的最重要的作品是 1902 年出版的《福音与教会》。这部重要著作直接回应了哈纳克在比他早两年出版的关于基督教的起源和特点的《什么是基督教?》一书中的观点。卢瓦奇否定了哈纳克关于耶稣和教会之间存在着根本断裂的说法;但是,他还是对哈纳克关于基督教起源的新教自由派的解释作出了重大的让步,包括接受了圣经批判主义在解释圣经方面的作用和合理性。其结果是,1903 年他的书被罗马天主教廷列入禁书名单。

英国耶稣会的思想家乔治·蒂勒尔紧随卢瓦奇,对传统天主教教义进行激烈的批判。和卢瓦奇一样,他批判哈纳克在《十字路口的基督教》中关于基督教起源的诠释,认为哈纳克对耶稣的历史性的改造不过是"新教自由派的水中倒影",应当予以摈弃。他还在书中为卢瓦奇的著作辩护,指责罗马天主教廷"对这本书及其作者所持的敌视态度已经造成了这样一种普遍的印象,使人以为这是一次新教自由派与罗马天主教的对抗,而'现代主义'仅仅是一场新教化或理性化的运动。"

产生这种印象的部分原因也是由于新教主流教派中的现代主义者的影响在不断扩大。在英国,为推进自由派的宗教思想,于 1898 年成立了国教联合会(Churchmen Union),1928 年改名为现代国教联合会。与这个群体过往密切的人当中有拉斯道尔(Hastings Rashdall, 1858—1924 年),他的著作《基督教神学的赎罪观》阐明了英国现代主义的主旨。对现代思想的构成来说,全盘吸收新教自由派思想家的早期作品比传统理论更易于接受,例如利奇尔(Ritschl)和拉斯道尔就认为赎罪论和中世纪思想家彼得·阿伯拉尔的思想有关,而

传统理论只是诉诸“赎罪祭”的观念。赎罪论中体现的崇高道德榜样实际上是把耶稣的死独特地诠释为上帝之爱的证明。这种思想对20世纪20年代到30年代的英国，尤其是圣公会，产生了相当大的影响。但是，第一次世界大战的爆发（1914—1918年），和20世纪30年代欧洲法西斯主义的兴起，破坏了这场运动的信誉，直到20世纪60年代，重新兴起的现代主义和激进主义才成为英国基督教的重要特色。

现代主义在美国的兴起也经历了相似的过程。19世纪末20世纪初崛起的新教自由派运动被广泛地看作是对越来越保守的福音派观念的直接挑战。史密斯（Newman Smyth）在他的著作《昙花一现的新教和大有作为的天主教》（*Passing Protestantism and Coming Catholicism*，1908年）中指出，天主教现代主义在很多方面都可以做美国新教的导师，特别是在教义的批判以及对发展学说的历史性解读方面。随着基要主义对现代主义的回应，形势迅速出现两极分化。

世界大战给美国现代主义带来了一个自我反省的时期，尼布尔（H. R. Niebuhr）等激进的现实主义思想家推进了反省的深度。到20世纪30年代，现代主义似乎迷失了方向。但不管怎样，这场运动在战后又获得了新的信任，并且在越战时期达到了高潮。

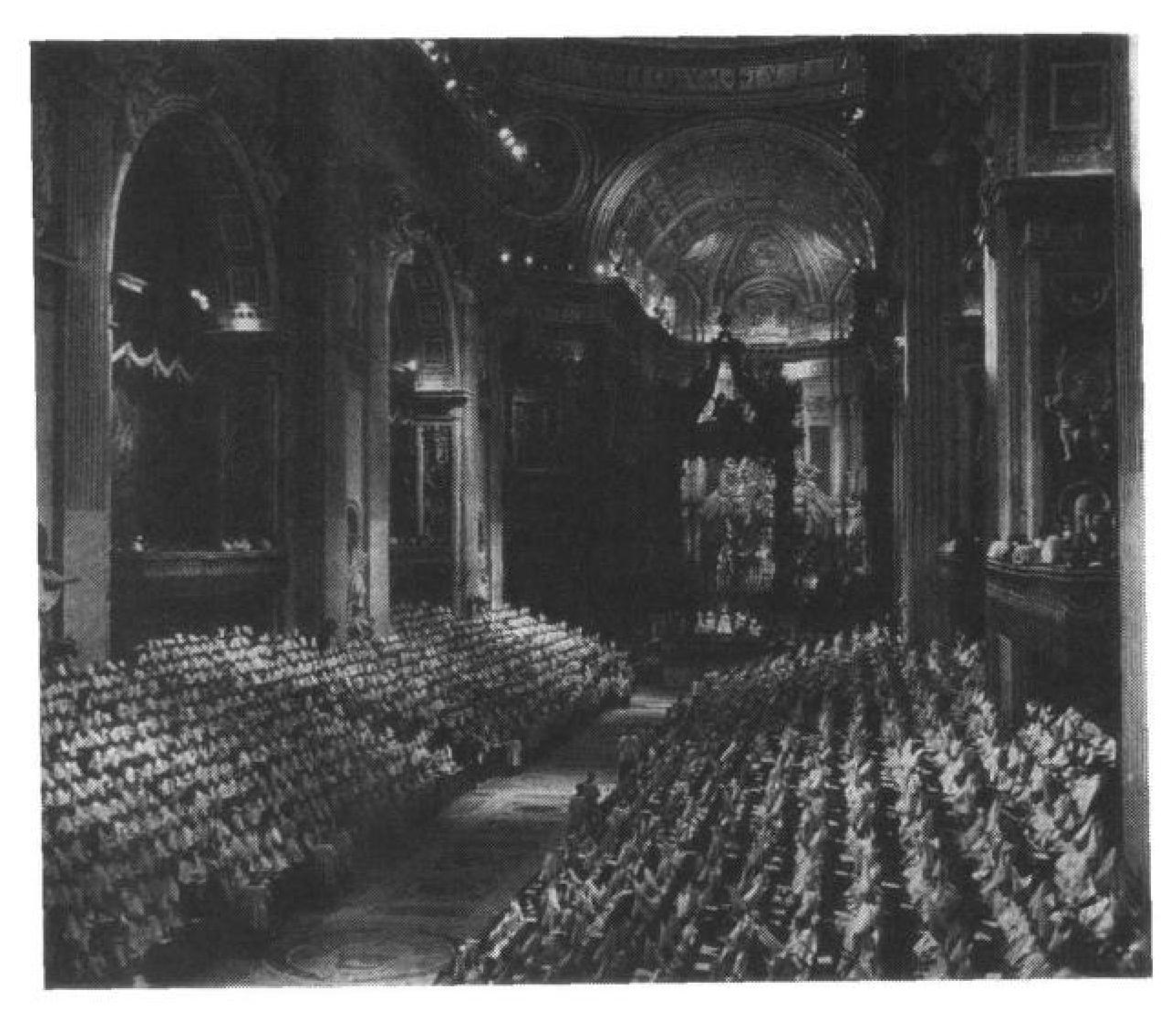
第二次梵蒂冈公会议

20世纪60年代被普遍认为是西方文化中世俗乐观主义高涨的时期。在这种处境中基督教的适切性问题变得非常重要。若望二十三世（1958—1963年任教皇）敏锐地意识到了这一系列的问题，他命令第二次梵蒂冈公会议要讨论教会如何“跟上时代”的问题。大会于1962年召开，分四个部分，1962—1965年的每个秋天，2,450多名来自世界各地的主教都聚集在罗马讨论天主教会未来的发展方向。1963年6月3日若望二十三世的去世并没有中断这一讨论，他的继任者保禄六世（1963—1978年任教皇）继续主持了这一工作。

大会讨论的议题十分庞大。总的来说，大会讨论了基督信仰在现代世界中的地位，尤其是基督徒和非基督徒的关系，以及天主教和其他基督教徒的关系。福音传道工作的重要性在尊重非基督徒的自

主性的基础上得到了肯定。大会也将更多的注意力放在了教会自身的性质，以及教皇和主教的关系之上。

梵二会议之后，天主教会逐渐把自身看作是一个信徒的组织，而不再是一个上帝委任的教阶统治机构，信徒在教会生活中的地位得到了更多的重视。普世主义——促进基督教不同派别之间的沟通与理解的纲领——的重要性得到了承认。大会也效仿利奥十三世重视基督信仰的社会层面，包括对人权问题、种族关系和社会正义的介入。在教会自身，"权力分享"的观念变得越来越重要。它表达的含义是教廷只是所有教会的共同体，权力应该在主教之间分配，而不应集中在教皇的手里。



1962年10月2日在圣彼得大教堂巴西里加堂召开的第二次梵蒂冈公会议开幕式。可以看到教皇作为中心人物端坐在肃穆的巴西里加堂的最深处。

第二次梵蒂冈公会议是天主教历史上的一个里程碑。它将如何影响基督教在新千年的发展还需拭目以待。在很多人欢迎这次会议带来的新气象的同时，另外一些人却感到它已经背离了很多传统天主教教义和实践的重心。在现代天主教会中一直存在这两者间的张力。但是，这是一种有创造性的张力，在未来它可以把这种自我反省引向一个健康的轨道。

梵二会议之后，天主教内部也出现了其他影响较大的张力。基督教正逐渐成为发展中国家的宗教，从数量上它的重心正从西方转向非洲和亚洲的一些新兴国家。其他基督教会也是如此。这意味着第三世界的事务将逐步在天主教会事务中占首要位置，而西方传统的事务变得无足轻重。据很多人预测，这种趋势最终会发展到选举一个非西方的天主教徒为教皇。这股不可抵挡的潮流将标志着天主教自 18 世纪 90 年代的危机以来重生的最后一个阶段，天主教将决定性地从一个西欧人的信仰转变成一个全球性的信仰。

第六节　新教的发展

在过去两个世纪，新教获得了很大的发展。以下我们要探讨新教内部兴起的一些重要的运动，并对它们的意义作出评价。

新教自由派

新教自由派(Liberal Protestantism)无疑是现代西方新教最重要的一个运动。它的起源十分复杂。但是，我们不妨把它看作是对德国思想家施莱尔马赫(F. D. E. Schleiermacher)在 19 世纪初发起的神学改革运动的响应，尤其关涉到施莱尔马赫的人的“感觉”的强调，以及把基督信仰与人的处境相联系的必要性。典型的新教自由派起源于 19 世纪中期的德国，人们逐步认识到基督信仰和神学同样需要用现代知识来重新建构。在英国，人们用越来越积极的态度来接受达尔文关于自然选择的理论(通俗称为“达尔文的进化论”)，形成了一种令传统基督教神学(如七天创造论)难以立足的氛围。从此，自由派开始致力于弥合基督信仰和现代知识之间的裂缝。

自由派运动主张对传统的基督教教义采取非常灵活的态度。它的主要思想家认为,如果基督教仍想在现代社会保留一席之地,那么以现代思想模式来重构基督信仰就是十分必要的。基于这个原因,他们要求在基督教教义传承和释经的传统方法上都要有一定程度的自由。传统的释经法或传统信息似乎与人类知识进步冲突的地方,为了与我们所知道的这个世界保持一致,有必要抛弃或重新诠释它们。

这种转变带来的影响相当大,许多基督教信念被认为与现代文化规范严重不符,它们遭遇了以下两种命运:

1. 它们被认为是建立在过时的或错误的假设之上而遭到抛弃。原罪说就是一个例子,它被认为是用圣奥古斯丁作品的观点误读了新约,奥古斯丁在这个问题上的看法由于过多地受到一种宿命论(摩尼教)的影响而变得混乱。

2. 它们被用与时代精神相一致的方式重新诠释。很多涉及耶稣基督位格的主要教义都属于这一类,包括他的神性(耶稣被诠释为全人类有望达到的品格的例证)。

伴随着重新诠释教义这一过程,出现了一种新的关切,即把基督信仰建立在人的世界——首要的是人的体验和现代文化——之上的关切。自由派觉察到,如果把基督信仰单一诉诸圣经或耶稣基督,会有潜在的难度,于是他们寻求把信仰定位在人的共同体验上,并以现代世界观认为有道理的方式来解释它。

自由派受到人类将走向进步和繁荣的新天地这一前景的鼓舞。这种信念是在19世纪末西欧长期的文化稳定这一显著迹象中滋长的,进化论又给这种信念注入了新的活力。宗教逐渐被看作是现代人的精神需要,为社会提供道德方面的指导。新教自由派重视宗教的道德作用,这一点在德国重要的思想家利奇尔(Albrecht Benjamin Ritschl, 1822—1889年)的作品里表现得十分明显。对利奇尔来说,"上帝的国"是最重要的,利奇尔倾向于把它看作是一个道德价值的静态王国,它将形成德国现阶段社会发展的基础。历史本身也被看

作是一个在上帝的引导下走向完美的过程。文明是这个进化过程的组成部分。在人类的历史进程中,涌现出很多被认为具有非凡洞见的人,其中一个就是耶稣。其他的人以他为榜样,分享他内在的生命,从而使自身得到发展。自由派运动对人的才能和潜力表现出无限的、极大的乐观。宗教和文化实际上被视为等同。由于自由派的信仰过多地依赖于公认的文化规范,被后来的批评家称为“文化新教”(culture Protestantism)。

很多的批评家——如欧洲的卡尔·巴特和北美的莱因霍尔德·尼布尔——认为新教自由派是建立在无可救药的对人类本性盲目乐观的基础上。他们相信这种乐观已经被第一次世界大战所摧毁,自由派今后将失去文化的信誉。这已被证明是一个错误的判断。从自由派的鼎盛时期来看,这场运动致力于用当代文化可接受的形式来重申基督信仰。自由派还把自身看作是两种不相容的选择之间的中介:简单重申传统基督信仰(通常被自由派的批评家称为“传统主义”或“基要主义”),或全盘否定基督教。自由派思想家一直努力寻找在这两个对立选择之间的中间道路。

或许自由派最全面最有影响的阐述当推蒂利希(Paul Tillich,1886—1965年)的作品。蒂利希是在20世纪50年代末到60年代初在美国成名的,他被认为是继约拿单·爱德华兹之后最有影响的美国神学家。蒂利希的理论可以用“相互关联”这个词来总结。蒂利希认为现代神学的任务就是要用“相互关联法”建立起现代人类文化和基督信仰之间的对话。蒂利希对卡尔·巴特发起的神学运动提出了警告,认为这是一个分裂宗教和文化的错误尝试。他认为,存在的问题——他经常称之为“终极的问题”——是从人类的文化中产生和启示出来的。现代哲学、文学和富有想像力的艺术都指向与人相关的问题,基督教应该为这些问题提供答案,只有这样才能把福音和现代文化联系起来。福音必须向文化说话,它也只有在了解了文化产生的实际问题后才能有所言说。

大约在20世纪70年代末到80年代初,自由派在北美发展到顶点。虽然它在神学院和宗教学派中还保留着重要的地位,但人们普遍认为,不论是在现代神学还是在教会生活中,它的势头都在减弱。

新正统派神学

第一次世界大战带来了自由派神学理想的破灭，虽然不是最后一次。此时的自由派神学是与施莱尔马赫和他的追随者们联系在一起的。很多思想家认为，施莱尔马赫实际上把基督教简单地等同于宗教经验，这样，信仰变成了以人为中心而不是以上帝为中心的事情。第一次世界大战则使这种进路彻底失败。自由派神学似乎是关注人类的价值取向——假如这些价值取向导致了如此大规模的全球性冲突，那么应该怎样去看待它们呢？一些思想家如卡尔·巴特(1886—1968年)认为，应当强调上帝的"他异性"(otherness)，离弃已经穷途末路的以人为中心的自由派神学。这些观点在巴特的《教会教义学》(1936—1969年)中得到了系统的阐述，这可能算得上20世纪最重要的神学成就。

或许巴特思想最有特色的应该是他的"上帝之道的神学"。根据巴特的观点，神学是一门探索如何使基督教会的信仰告白忠实于它的基石圣经所启示的耶稣基督的学科。神学不是对人的状况和人的问题的回应，而是对上帝之道的回应，上帝之道的内在本质要求一种回应。

新正统派神学(Neo-Orthodoxy)成为20世纪30年代北美出现的一个突出现象。尤其是莱因霍尔德·尼布尔等人的作品，批判了同时代很多新教自由派有关人类社会的乐观假设。但是，北美20世纪20年代的这股反自由派的浪潮很快与另外一个运动相接，我们下面就要谈到这个运动。

基要派的兴起

1910年，一套12册的系列丛书的第一本由美国一家很小的出版社出版。这套丛书以一个毫不起眼的题目命名《基要论》(*The Fundamentals*)。由于一系列历史事件的发生，"基要派"从这套书中取了自己的名字。基要派的兴起是20世纪20—40年代美国新教抵制世俗文化冲击的一个宗教运动。起初，"基要派"这个称呼并非像现在这样使人联想到蒙昧主义、反理性主义和政治极端主义。然而，

这样的情况没有持续多久。

基要派最初只想简单地回归圣经的正统,但当时的处境不可避免地影响了基要派对它所面临的挑战的回应态度。至少一方面,基要派是对 20 世纪的人类发展进行的一次蓄意的、有预谋的抵抗,因此,从另一方面来说,是完全"现代的"。它从开始以来,一直是一个反文化的运动,它使用主要的教义理论来划分文化的界线。绝大多数 19 世纪的美国福音派运动的形式都是文化中心主义,他们投身于文化事业是为了用福音来改造文化,而基要派对"现代性"的反抗则采取与文化分离的态度,并把它作为宗教主张的一部分。一些主要的教义(最著名的是圣经字意的绝对权威和基督再来的前千禧年教义)被当作堡垒,以此隔绝世俗文化,同时也给基要派的身份加上了一个标志。一种自闭的心态迅速成为这个运动的特点;基要派把自身看作是围城,或者是环形车轨,在反对世俗文化中捍卫他们的立场。"对抗主义"成为基要派的一个最重要的精神特质。

这种极端化带来的负面后果可以在美国长老会惨痛的历史中看到。1922 年一场不合时宜的争吵爆发了,它标志着该教会自身逐步走向衰落的开始,其内部产生了分裂的基础,最终由于在神学领域的根本失败使得教会在当时美国社会中的独特性荡然无存。争论主要集中在传统教义是否应当用现代的科学和文化知识加以修改。长老会的成员被迫按照提议者的分类来选择他们是"不信仰的自由主义",还是"保守的基要派"。教会因此受到了重创。也有其他的选择,和一些理性的声音,但是,当时的气氛使得他们的声音不可能被听见。"对抗主义"导致这样的争论日趋尖锐:或者是不信仰的文化获胜,或许是福音获胜,此外别无选择。

这种争论带来的一个后果,是基要派圈子当中要求脱离那些被宣称已经堕落的宗派的呼声越来越高。如果对宗派自身进行改革已经不可能,那么惟一的道路就是分裂,重新组成一个新的教义纯正的教会。对一些基要派思想家来说,维护"基要派信仰"的惟一方式就是分裂。基要派对抗现代性的这场战争,导致了基要派对他们认为是世俗文化的东西和背弃教义的教会采取了一种封闭的、谨慎的、自卫的态度。分裂看来是眼前惟一的道路。如果文化和主流教派不能

回转或改革，从中分离出来成为旷野的呼声是惟一的选择。

美国长老会内部的动荡产生的一个最引人瞩目的结果，是四位普林斯顿神学院教员离开普林斯顿在费城成立了威斯敏斯特神学院。在确信普林斯顿神学院已经抛弃了"旧神学"的立场之后，梅钦(J. Gresham Machen)和他的三位普林斯顿的同事(包括范梯尔，Cornelius van Til)组成了这个新的神学院的核心教学组，致力于维护普林斯顿已经离弃的传统。他们还带来了一批神学院最有前途的学生，包括麦金太尔(Carl McIntyre)和欧肯葛(Harold J. Ockenga)，这两位都是对后来的福音派运动相当重要的人物。梅钦和他的同事们相信脱离了普林斯顿，他们可以回归古典的福音传统，在他们看来这些传统正是普林斯顿急于拥抱现代主义而不惜抛弃的。

无论如何，"对抗主义"很快就被证明，在建构一场面向未来的运动时，其价值十分有限。尽管它也取得了明显的成功，但大多数的历史学家还是认为基要派在 1925 年斯科普斯"猴子案"后再也无法恢复元气。1925 年 5 月，斯科普斯(John T. Scopes)，一位年轻的中学自然老师，违反了不久前通过的禁止在田纳西州公立学校教授进化论的法令。他被告上了法庭。后来证明这是基要派在公众关系上的一场最大灾难。从那时起，基要派被认为既是一个宗教运动，同时也是一种文化陋习。在主流的新教派别中它已经没有希望再赢得受过良好教育的文化精英们的支持。它所遭受的损失再也无法消除。只有在第二次世界大战之后出现的一种新型的福音派运动的身上，才又重拾了往日的风采。我们接下来将要谈福音派的发展情况。

福音派的出现

"福音派"这个词起源于 16 世纪，那时是用来指那些渴望回归到比中世纪后期教会更符合圣经的信仰和实践的天主教思想家。尤其在 16 世纪的 20 年代，*evangelique* 和 *evangelich* 这样的词在宗教改革初期的论辩作品中频频出现。现在这个词被广泛地用来指在神学和灵性上超宗派的倾向，更加强调圣经在基督徒生活中的位置。大多数的福音派人士和了解这场运动的人都认为，这场运动在包括以下等一系列主要的问题和任务上是一致的：

1. 在灵性、教义和道德的事务上以圣经的尺度为最高权威。
2. 耶稣基督在十字架上的死是救赎和盼望的惟一根源。
3. 强调归信或“重生”作为生命改变的宗教经历。
4. 关注与人分享基督徒的信仰，尤其是通过传福音。

除此以外，其他一切都被认为是“无关紧要”的事情，多元化在很大程度可以被接纳。

具有特别重要意义的是教会学问题，或者是对与福音派相关的教会性质的理解。在历史上，福音派从来没有致力于建立任何特殊的教会理论，认为新约对这方面的很多解释都是开放性的，并且派别的差异对于福音来说是次要的。这里最重要的不是说福音派不致力于建立作为基督身体的教会，而是指福音派不致力于建立任何一种教会理论。基督徒生活的共同理念并非一定要与某一派别对教会性质的看法有特殊的关联。从一种意义上说，这是一种“最低限度”的教会学；从另一种意义上说，它表明新约并没有确切地规定任何一种单一的、对所有信徒都具有约束力的教会治理模式。这产生了几种主要的后果，它们对深入理解这场运动有着举足轻重的意义：

1. 福音派是跨宗派的。它不受限于任何一个宗派，它自身也不是一个宗派。当我们谈论“圣公会的福音派”、“长老会的福音派”、“卫理公会的福音派”，甚至“罗马天主教的福音派”时，它们并没有什么不同。

2. 福音派不是一个具有某种特殊教会学的宗派，而是各种主流宗派中的一种倾向。

3. 福音派是一场具有普遍意义的运动。在福音派人士中存在着天然的亲密关系，而不必考虑他们是否从属于一个有着一系列共同信念和观点的宗派组织。福音派的突出特点是拒绝把任何特定的教会学看作一种规范，他们尊重那些将根基深扎在新约和基督教传统的做法，也就是说，易于引起纠纷的教会秩序和组织问题是其次的。

一个必须澄清的问题是基要派和福音派之间的关系。我们已经注意到,基要派是20世纪20年代美国新教教会内部为了抵制世俗文化的冲击而兴起的运动。它从一开始一直到后来都是一场反文化的运动,使用主要的教义理论来划分文化的界线。20世纪40年代到50年代美国基要派阵营出现了明显的动摇。新的福音派(正如它日后被人所知的一样)开始出现,努力纠正因基要派的兴起造成的不良局面。基要派和福音派可从三个方面来区分:

1. 圣经方面,基要派对任何形式的圣经批判持完全敌视的态度,而忠于对圣经字面的解释。福音派接受圣经批判的原则(但坚持必须负责任地使用),承认圣经文本形式的不同。

2. 神学方面,一些被福音派认为充其量也就是细枝末节(如那些与时代论特别相关的)甚至无关紧要的教义,基要派却十分拘泥。两派信仰上重叠的地方(如圣经的权威)往往容易掩盖他们在看法和观念上的深层差别。

3. 社会方面,基要派是一场保守的反文化运动,它对成员有着严格的标准,特别与蓝领阶层相关。福音派是一场自我界定标准日益松散的文化运动,它更多地是与专业性的或称作“白领”的群体相关。常常与基要派联系到一起的非理性主义在福音派中不存在,福音派也因此在宗教哲学和护教学领域产生了很多重要的作品。

20世纪50年代初期在基要派和新福音派之间出现的这种转变改变了后者的性质和公众印象。葛培理(Billy Graham)也许是具有新福音派风格的最具公众性的代表,并且成为西方社会的著名人物和福音派年轻一代的典范。在美国,福音派的重要性和公众性得到承认是从20世纪70年代开始的。20世纪60年代美国自由派基督教的信任危机被看作是呼唤一种全新的、更具有公众信誉度的基督教信仰模式诞生的一个信号。1976年,美国人一夜之间发现自己生活在“福音年”,拥有一位重生的基督徒总统(吉米·卡特),媒体对福音派表现出空前的关注,越来越多与福音派相关的有组织的政治运动出现了。

自第二次世界大战以来，在这场运动中涌现出了很多重要的福音派神学家。卡尔·亨利(Carl F. H. Henry, 生于 1913 年)以他六卷本的《上帝，启示和权威》(1976—1983 年)出名，对传统福音派关于圣经权威的立场进行了强有力的辩护。布洛伊奇(Donald G. Bloesch)(生于 1928 年)坚持了这一观点，特别是在他的《福音派神学的本质》(1978—1979 年)中，阐述了一套与自由派和基要派都不相同的福音派神学。巴刻(James I. Packer, 生于 1926 年)也继续强调圣经神学的重要性，同时在他的畅销书《认识神》(1973 年)中率先开始探索系统神学和灵性生活的关系。福音派神学活动最重要的一个领域是护教学，如卡内尔(Edward John Carnell, 生于 1919 年)和皮诺克(Clark H. Pinnock, 生于 1939 年)在他们的著作中都作出了相当大的贡献。然而，尽管这场运动的神学在不断复兴，但福音派还是没能对主流神学产生重要的影响。这种情形肯定要改变，尤其是一旦后自由派继续在北美以及北美以外的地方扩大影响。尽管两种运动之间有极大的差别，但是越来越清楚的是，他们之间也有很多的一致性，并且对主流的对话作出了福音的贡献。



福音派神学家葛培理 1954 年 6 月 28 日在柏林奥林匹克体育馆布道。

灵恩运动和五旬节运动的兴起

在最近的几十年，“灵恩”（charismatic）这个词已经被广泛地用来指基督教的一种强烈的体验方式，它特别强调基督徒生活中圣灵的降临与大能。对圣灵恩赐的重新发现是和五旬节运动相关联的，通常认为这是有明显灵恩倾向的第一次现代运动。虽然这个运动可以被认为有很长的历史渊源，但是，对它在 20 世纪的发展通常要追溯到帕汉姆（Charles Fox Parham）（1873—1929 年），以及发生在 1906—1908 年洛杉矶阿苏萨大街上的事件。灵恩运动对主流基督教的影响一般认为从 20 世纪 60 年代开始，尤其和美国相关。促使灵恩运动引起公众注意的事件发生在加利福尼亚的梵努尔城（Van Nuys）。当地主教会的牧师本尼特（Dennis Bennett）告诉他的会众他已经被圣灵充满并说方言。人们的反应从慌乱到愤怒；当地主教会的主教立即禁止其教会说方言。然而，很明显其他的教会也获得了本尼特的体验，并且这种现象不限于新教徒。很多罗马天主教徒也开始报告类似的经历。“属灵的复兴”这一主题开始在所有的基督教会中令人瞩目地出现。虽然最初有迹象表明可能会出现一个独立的灵恩派，但是，其发展的态势却是在主流教会内出现了灵恩的复兴。

很多最新的灵恩运动的发展已经引起了争议。约翰·温柏（John Wimber）的事工和葡萄园基督徒团契（加利福尼亚，阿纳海姆）就是这样一个例子。彼得·瓦格纳（C. Peter Wagner）是在富勒神学院成长起来的教会学教授，在关于 20 世纪灵恩运动发展的研究中，他将灵恩运动划分为三个“浪潮”。第一浪潮是传统的五旬节派，20 世纪初兴起，以强调说方言为特征。第二浪潮发生在 20 世纪 60 年代和 70 年代，如以上提到的，主要发生在主流的宗派中，他们偏爱属灵的医治和其他灵恩的实践。第三浪潮，以温柏为典型，强调“神迹奇事”是一种发生在教会身上的超自然的能力。争议主要集中在第三浪潮。温柏和瓦格纳从 1982 年起主持富勒神学院的“神迹奇事”MC510 课程，直到 1986 年教务组和董事会发生争议而停开一年；一年之后，课程恢复了，但比较低调。

灵恩运动带来了一个对新约强调的关于属灵恩赐及分辨能力需

要的再发现，这种需要有时与关乎教会生命的事情相关联，如说方言；同时也导致了一种要求，那就是这些恩赐和实践应该回到教会，否则教会将是贫瘠的。但是，现代教会对圣灵降临的新认识和经验已经引发了一系列的关于圣灵之洗的争论，争论还涉及不同的"属灵恩赐"中哪一种对个人的信心和灵性、对整体教会的建立是最重要的。事实上不可能在做一个基督教的积极参与者的同时，对这些争论毫不关心。

基督教的灵恩运动近来已对基督教在发展中世界的扩展和联合产生了特别的影响。在第十四章，我们将详细地探讨它的发展，尤其是灵恩运动对拉丁美洲基督教的影响。

思 考 题

1. 约翰·洛克认为，欧洲的宗教战争对当代欧洲社会产生的影响是什么？

2. 什么是"大觉醒"，其后果是什么？

3. 马克思主义的兴起对基督教有什么影响？

4. 什么是"教皇至上论"？这个和当时欧洲的政治形势相关联的运动是如何发展起来的？

5. 第二次梵蒂冈公会议的成就是什么？

6. "灵恩运动"的特点是什么？

第十四章　基督教在发展中国家的兴起

尽管基督教起源于巴勒斯坦，它很快就扩展到整个地中海世界；尽管它最初所影响的许多地区在7世纪以后的阿拉伯人入侵中又被伊斯兰化，但欧洲仍然保持了基督教。甚至在欧洲最为伊斯兰化的国家土耳其，也一直有相当重要的基督教影响，只是到一次大战前，伊斯兰政府采用种族大屠杀的方式才使这个地区的基督教趋于消灭。而大的欧洲国家，如英国、法国、葡萄牙和西班牙，则开始扩展它们的影响，从而使基督教开始了从欧洲宗教到全球宗教的转变过程。

16世纪下半叶天主教会设立差传委员会被看作是这个过程的里程碑。它反映出天主教会已经认识到，在欧洲之外新发现的大陆还有大量的人口，需要有开创性的差传和牧养工作来关怀新大陆，那里还没有正式地建立起教会管理的体系。

新教对于新发现的地区，如美洲，所带来的挑战反应要慢得多。尽管改革宗的差传工作众所周知在16世纪就传到了巴西，但总体的情况却是，天主教主导了差传工作，耶稣会在其中扮演了特别重要的角色。18世纪福音派在英国的复兴导致了福音派的差传活动在英国有政治利益的地区出现显著的增长。较大比例的差传工作始于南部非洲、印度以及南太平洋的诸多岛屿。

这种转变的结果可以从一个简单的统计中清楚地看到。在19世纪早期，大多数基督徒生活在北半球，主要集中于欧洲。到20世纪中叶，情况则发生了决定性的转变。现在多数的基督徒生活在南半球，欧洲和北美在数量上不再成为基督教的重心。这个重心已经移到了南美、南非和部分亚洲。

因此，基督教在这样的社会情况下会表现出怎样的特点？下面，我们就来探讨基督教在几个主要地区的源起和发展。让我们首先从南美洲开始。

第一节 拉丁美洲

在南美的殖民政权有西班牙和葡萄牙。在16世纪,这两个国家在这个地区确立了它们的影响,并在随后的世纪中逐步加强。差传中心在这里被建立起来,耶稣会的工作尤为显著。宣教士们从他们在拉丁美洲的住地出发,北上到现在的北加利福尼亚、新墨西哥、田纳西和亚利桑那进行宣教。尽管西班牙和葡萄牙两国因领土争端常常妨碍宣教的工作,但到18世纪以前,南美已经被广泛地基督教化。

有趣的是更为晚近的发展。我们下面就来考察其中的两方面发展:拉丁美洲的解放神学,以及福音派和圣恩运动的兴起。

从理论上来说,“解放神学”(liberation theology)一词能被用来指任何论述或涉及压迫处境的神学。然而,从实践上看,这个词实际被用来指一种非常特殊形式的神学,它起源于20世纪60、70年代拉丁美洲的处境。1968年,拉美天主教的主教们在哥伦比亚的麦迪林(Medellin)开会。这次会议——通常称为CELAM II——给这个地区带来了震动,因为与会者认识到,教会以往都是站在这个地区实施压迫的政府一边,而在未来,他们声明要站在贫穷者的一边。

这种教牧和政治上的立场很快就被一个坚固的神学基础所补充。在其《解放神学》一书中(1971年),秘鲁神学家古蒂尔雷兹(Gustavo Gutierrez)介绍了后来成为该运动所特有的那些命题,这是我们下面就要探讨的。其他有名的作家包括巴西的博夫(Leonardo Boff),乌拉圭的塞贡多(Juan Luis Segundo),以及阿根廷的博尼诺(Jose Miguel Bonino)。最后这一位在一个方面很不寻常,他乃是这场以天主教占主流的对话中所发出的新教(更严格地说是卫理公会)的声音。

拉丁美洲解放神学的基本主题可以概括如下。

1. 解放神学注重穷人和被压迫者。“贫穷人乃是认识基督教真理和实践的本真的神学源泉”(索布里诺,Sobrino)。就拉丁美洲的处境来说,教会站在贫穷者一边。“上帝明显而毫不含糊地站在贫穷

者一边”(博尼诺)。上帝站在贫穷者一边导致如下更进一步的观点：贫穷者在诠释基督教信仰方面占据着重要地位。所有基督教神学和宣教都必须始于这种“从下而来的观点”，始于贫穷者的苦难和悲痛。

2. 解放神学涉及对实践的批判性反思。正如古蒂尔雷兹所指出的，神学乃是“在上帝话语之光照的基础上对基督徒生活的批判性反思”。神学不是，也不应该是，与社会处境或政治行为相分离的。传统西方神学将行动看作反思的结果，而解放神学则颠倒了这个秩序：行动在先，其次才是批判性反思。“神学必须停止解释世界，而要开始改变它”(博尼诺)。对上帝真正的认识永远不能是无关痛痒或超然的，而是来自于对贫穷者之事务的参与。这是对启蒙运动认为参与妨碍了认识的彻底否定。

从这一点可以明显地看到解放神学得益于马克思主义理论。许多西方学者正是出于这个原因批评了这个运动，认为这是基督教与马克思主义之间非神圣的联盟。解放神学家们主要从两个方面为自己对马克思主义的利用进行了有利的辩护。首先，马克思主义被看作是一种“社会分析的工具”(古蒂尔雷兹)，它能使人们获得对现存拉丁美洲社会现状的洞见，为改善贫穷者的恶劣处境提供途径。其次，它提供了一条政治的方案，使得现存不公正的社会体制能被瓦解，创造出一个更加平等的社会。在实践上，解放神学激烈地批评资本主义，而肯定社会主义。解放神学家们争辩说，中世纪的经院作家托马斯·阿奎那就在以某种方式使用亚里士多德的著作，而他们所作的完全相同，都是在用世俗哲学家来讨论基督教的基本信念。这里必须看到，解放神学家认为，上帝对贫穷者的关心和应许是福音的重要方面，并非只是出自拉丁美洲处境或马克思主义政治理论的选择。

很明显，解放神学对于新近的神学讨论具有重要的意义。例如，圣经被读解为对解放的叙述。这种神学特别关注以色列民族从埃及奴役下的解放、先知对压迫的责备，以及耶稣对穷人和社会底层的人传讲的福音。因此圣经不是单从希望理解福音的立场来解读，而是从如何将其用于拉丁美洲的现状的角度来解读。西方学术型神学家曾对这种进路有点不耐烦，认为它没有为圣经研究在有关这些段落

的诠释方面的大量洞见留下足够的余地。

关于拯救的本质,解放神学也有一些重要的看法。它常常将拯救与解放等同起来,而强调拯救在社会、政治和经济层面的意义。这个运动特别注重"结构的罪"(structural sin)这个观念,认为正是社会,而非个人,是腐败和需要救赎的。批评者说,解放神学已经把拯救化约为单纯世俗的事务,而忽视了其超越的和永恒的层面。而运动的这个方面或许是基督教中快速增长的形式(如灵恩运动),它强调了生命中超越和灵性的一面。下面我们转向这个方面。

由于南部非洲在16世纪是西班牙和葡萄牙的殖民地,人们普遍认为这个地区占主流的基督教是天主教。然而从20世纪60年代开始,这个地区最引人注目的发展之一则是福音派和灵恩派小组数量的急骤增加。这个变化的程度可以从以下图表中看到,其中比较了拉丁美洲的几个主要国家1960年和1985年的福音派人数(表14.1)。

表14.1　福音派在拉丁美洲的增长

国　　家	福音派人数(占总人口的比例)		增长系数
	1960	1985	
玻利维亚	1.27	6.51	5.1
巴西	4.40	15.95	3.6
智利	11.71	21.57	1.8
萨尔瓦多	2.45	12.78	5.2
危地马拉	2.81	8.92	6.7

从这里我们可以看到,1960年福音派发展较好的地方,增长率尽管比较平稳,但并不显著。而在其他地区,都有一个更为明显的增长,以致福音派很快成为该地区的重要力量。那么这其中的原因是什么?

这种发展部分地反映了拉丁美洲对该地区政府日益增长的幻灭。解放神学为这种挑战提供了一种途径;而福音派小组则提供了另一种,它被证明对许多人更具有吸引力。福音派对拉丁美洲人具有吸引力的原因部分地在于它与美国的政治和经济政策联系在一起。对福音派的接受被看作是向着美国民主文明的一个更一般的文

化移植的侧面。

同样明显的是，其他因素对理解这个地区灵恩派和福音派小组的快速增长也是重要的。其中之一就是，福音派认为，人并不需要成为某个宗派的成员才能得救，人只需要忏悔自己的罪，并且相信真正的福音。在这方面，天主教会一般都坚持更严格的观点，即只有成为“真教会”——从历史上讲即指其自身——的一员才能得救。尽管第二次梵蒂冈公会议在很大程度上弱化了这个立场，但“教会之外无拯救”(*extra ecclesiam nulla salus*)对天主教思想仍然有深刻的影响。福音派反对将“教会”与某个教会机构等同起来，认为任何一个福音能被真正传讲和接受的地方都是真教会。

因此由他们自己的牧师来牧养的教会就出现了，这是拉丁美洲宗派数量快速增长的开始。在这个自由的事业中，其教职人员的分层结构与天主教会的权力机构形成了鲜明的对比，后者由于起源于罗马帝国，使其成为世界上最为古老的官僚机构。福音派的结构则为魅力领袖施展其能力提供了足够的空间，使新的领袖能够组成他们自己的具有同等合法性的教会。而天主教由上按立的结构即使没有压制，也是将这种个人魅力置于严格控制之下。因此不难看出，在一种鼓励与旧的社会束缚决裂，以及鼓励个人主动性的文化处境之下，这两种途径中的哪一种更容易为人所接受。福音派可以分化出来而仍是福音派，但天主教徒若反对神职人员的权威，则很可能成为福音派。

另一个重要问题就是灵恩派与拉丁美洲当地文化结合的方式。灵恩派与拉丁美洲当地文化中的重要因素——如普遍存在的对诸灵的信念——有着重要的关联。灵恩派的世界观，其中也包括驱除邪灵，非常容易且自然地与当地的民间宗教关联起来。另外，它给人带来悔改的经历，而这可能并没有改变社会秩序(解放神学的目标)，但它却改变了个体信仰者个人的世界观。由于对这个地区会有积极的政治变革这种信念正在减弱，因而改变个人的世界似乎更具吸引力，并且更具现实性。

这一发展具有重要的政治和社会意义。从传统上看，一般认为南部非洲国家在国家与天主教之间存在着联盟，但肯定存在着例外。

反教权主义在墨西哥一直到近期的盛行反映出这样一个事实：在这个世纪较早时期的权力斗争中，教会站在失势的这一边。然而，总体说来，一直到最近，人们通常都认为，一个善良和爱国的巴西人一定是个天主教徒。这个设定的含义是十分明确的：福音派或灵恩派的基督徒是不爱国的。然而，随着这个地区福音派和灵恩派基督教的盛行，传统上认为宗教支持地区政治的观点必然会有很大的变化。尤其是，天主教会在社会和政府中的支配性地位将不再得到保证。尽管还不知道未来会如何，但有一点是明确的，即这个地区在未来的几十年内将会成为某些形式的基督教充满活力的中心。

第二节 东南亚地区

1521 年，伟大的西班牙探险家麦哲伦(Ferdinand Magellan)发现了一组为数约 3,141 个的群岛。这个现在被称为“菲律宾”的群岛当时成了西班牙的殖民地。在西班牙统治时期，不同的修会同时开始了传道的运动，其中以法兰西斯会和多米尼克会为主要力量。这个群岛在 1898 年后处在美国的统治之下。菲律宾的特殊之处在于，它在东南亚是惟一的基督教占主流的国家。尽管天主教现在在这个地区占统治地位，但在西班牙统治结束时，许多新教差会就在这里建立起来了。现在，不同形式的新教派别已经在这里扎根，尽管它们属少数派。

在东南亚的其他地方，最好把基督教看作一个在增长中的少数群体。在日本，基督教最早出现是在 1549 年，那年耶稣会传教士沙勿略(Francis Xavier)在鹿儿岛(Kagoshima)登上日本。这里出现的小的教会在德川幕府时期经历了一个漫长的与西方隔绝的时期。只是到了 1865 年日本向西方开放门户时，人们才知道这个国家已经有了 6 万基督徒。在明治时期(1868—1912 年)，基督教在这个国家一直持续增长。不过，它从没有达到像最近在中国或韩国所达到的那种程度。对很多日本人来说，基督教就像黄油一样，是西方的舶来品。这一点可以从日本人口语中用来指称基督教的一个词上清楚地看出，这个词，可以译成“带着黄油味”。

或许东南亚地区最有趣的发展是在中国和韩国。众所周知，基督教在1294年由法兰西斯会传教士传入中国。然而，有证据表明，基督教传入中国要早的多。景教碑通常被追溯到781年，其中提到聂斯脱利派传教士在146年前就到达了这里，表明东方形式的基督教曾在这里有很强的宣教活动。不过，那时的教会在领人悔改方面没有取得成功。19世纪40年代的鸦片战争带来的众多后果之一就是使得这个“泱泱大国”至少向部分的西方国家开放。直到19世纪，中国才结束了向西方的封闭。日益增长的经济利益终于使这个地区向西方传教士打开了大门。在这些传教士中，特别要提到的是戴德生(James Hudson Taylor, 1832—1905年)。

戴德生最初是中华宣教会的传教士，由于对这个组织不满意，他在1865年创办了中国内地会。这个差会在很多方面都是十分特别的，尤其是愿意接受女性为传教士，以及超宗派的特征。戴德生充分意识到传教士们在中国所面临的文化障碍，因此不遗余力地消除它们，例如，他要求他的传教士穿中式服装，而非西式服装。

然而，西方传教士传播基督教的努力所取得的效果有限。基督教被看作是某种西方的，而非中国自己的东西。中国在1894—1895年同日本的那场战争中战败，许多中国人视之为外国势力在这个国家存在的直接原因。这导致了1899—1900年的义和团运动，它盲目地反对外国投资者和宗教活动。随着1911年中华民国的建立，基督教取得了一定程度的官方认可。但1949年共产党在中国取得胜利并成立了中华人民共和国，这种情况就中止了。所有的西方传教士都被要求从这个国家离开。20世纪60年代的“文化大革命”对基督教则采取了强力的压制。至今也不清楚基督徒经历了怎样的遭遇，许多人认为基督教已经被清除了。

1979年文化大革命结束了。现在已经清楚，基督教在这场革命中生存了下来。广义上说，现代中国基督教有三个主要特点。

1. 1951年建立的三自爱国运动属于“官方”教会。“三自”是指自立、自养和自传这三个原则。总的思想是要确保教会完全独立于任何外国势力。

2. 天主教在中国仍有重要影响。政府支持教会不应该信赖或服从外国教会,这无疑给天主教徒带来了某种困难,如果他们要继续忠于教皇的话。因此总体说来,在现代中国天主教中,似乎存在着两个部分,一部分是独立于梵蒂冈的(即"天主教爱国会"),另一部分则不是。前者似乎占据着优势。

3. 家庭教会运动现在在中国是最重要的运动。由于其较强的灵恩派倾向,这个运动在数量上在显著增长,尤其是在农村地区。尽管不可能得到一个可靠的数据,但估计可能会有五千万中国人属于家庭教会。

在中国大陆以外,基督教对新加坡和马来西亚的华人社群也产生了很大影响。同样的情况也存在于西方大城市中的华侨社群,如洛杉矶、温哥华、东京和悉尼。

韩国的情况对基督教在这个地区的未来十分重要。1883 年前,在韩国的基督徒数量极少。但在 1883 年以后,韩国政府结束了长期以来的闭关锁国,签订了韩美条约。这带来了 1884 年美国长老会在这里的建立。最初传教的工作主要集中在妇女和其他的边缘群体,强调训练当地韩国传教士的重要性。1909—1911 年的宣教运动赢得了相当大的回应。然而,在 1910 年,日本将韩国纳入自己的殖民地,并将神道教强加给当地人民身上。随着二战中韩国的解放,基督教在这里再次快速增长。如今,约有 30% 的韩国人是基督徒,以长老会为主。能够帮助我们理解这种快速增长的原因之一就是,西方文化不是被看作压迫性的,而是被看作解放性的(尤其是在与日本的战争中)。

第三节 非 洲

在基督教纪元的第一个世纪,基督教就在非洲建立起来。当时的教会主要建立在北非的沿岸地区,这个地区现在被称为阿尔及利亚、突尼斯和利比亚。基督教在埃及的发展特别有影响,以致亚历山大成为基督教思想和生活的中心。然而,7 世纪阿拉伯人的入侵在

很大程度上扫除了这种发展。基督教在埃及存留下来,但已经是很小的宗教。只有较小的埃塞俄比亚王国(其所包含的疆域要比现代同名的国家小的多)还可以被看作是基督教国家。16 世纪初,非洲的北部以伊斯兰为主,而南部则以本土宗教为主。除了埃塞俄比亚这个特殊情况,几乎不存在任何重要的基督教影响。

到 16 世纪末期,情况则开始逐渐发生变化。葡萄牙殖民者此前在无人居住的西非沿岸岛屿,如佛德角群岛,登陆。不过,这些移民对非洲大陆几乎没有什么影响。基督教在南部非洲的出现要等到 18 世纪,它与英国的福音大觉醒紧密相关。

18 世纪末到 19 世纪初,在非洲传教的主要主要差会包括:浸信会差会(建立于 1792 年,最初称为“福音传播特别浸信会”,The Particular Baptist Society for the Propagation of the Gospel),伦敦差传协会(创于 1795 年,最初称为“差传协会”,The Missionary Society),以及教会差会(创于 1799 年,原被称为“向非洲和东方的教会差会”,The Church Missionary Society for Africa and East)。这些差会中每个都针对着不同地区:浸信会关注刚果盆地,伦敦差会则关注南部非洲(包括马达加斯加),而教会差会则关注西部和东部非洲。所有这些差会都属于新教,它们一般说有较强的福音派背景。直到 19 世纪中叶,天主教传教士才开始真正地涉足这个地区。这是因为法国大革命的创伤严重地影响到天主教教会。只是在维也纳会议确定了欧洲未来的构架之后,教会才将其注意力转向宣教。

19 世纪非洲次大陆的主要特点是日益增长的殖民主义。比利时、英国、法国和德国在这个时期都在这里建立了自己的殖民地。支配着这些欧洲国家的基督教的形式各有很大的不同,其结果就是,在非洲建立的教会有很大的差异。圣公会、天主教和路德宗在这个世纪结束之前都建立起来了。在南部非洲,荷兰改革宗教会在欧洲殖民者中有很强的影响。然而,必须强调的是,其他来自不同背景的传教士也在这个地区活动。例如,在 1875—1899 年间至少有 115 个美国黑人在这里宣教。

这时期的非洲基督徒大约可以分为两类:欧洲移民和当地非洲居民。前者出于情感和文化的原因,倾向于尽量多地保持他们祖国

的基督教生活。这样,这些从英国教会延伸出来的教会发现自己在这个时期南部非洲出现的很多英国殖民地上其实是在不同程度地复制自己。然而,更有意义的是当地非洲人对基督教的逐渐接受。早期归信基督教的常常是那些在传统非洲社会中处于边缘的人,如奴隶、妇女和穷人。在几个传教士活动的地区,女性基督徒的数量远远地超过男性基督徒的数量,这带来了严重的问题。她们如何找到基督徒丈夫?可以明显看到的是:这里最为成功的传教士不是欧洲人,而是非洲人自己。非洲基督教急骤增长带来的一个主要结果就是非洲基督教社群的建立,它们为日益增加的信徒提供了教师和牧师。

尽管如此,有几个欧洲传教士的名字还是特别重要。列文斯顿(David Livingstone, 1813—1873 年)就是一个例子。列文斯顿相信贸易对于非洲基督教化的重要性。他声明他去非洲的目的就是要“为贸易和基督教开辟道路”。他利用英国政府对于用更为合法的贸易形式来取代受禁的奴隶贸易的兴趣,争取到政府来支持他的一次探险计划,即探索利用赞比亚河来作为通向内地的潜在通道。他相信内地能够被商业利用(如种植棉花,当时兰开夏郡的纺织厂大量需要棉花)。尽管探险在商业上失败了,但它却为向内地的宣教开辟了道路。

由于南非这个国家在 20 世纪下半叶经历了许多的困难,南非的情况特别有趣。欧洲人最早在这里出现是 1658 年荷兰东印度公司在好望角地区的登陆。这个地区后来在 1795 年成为英国殖民地,结果就出现了讲荷兰语和讲英语的两个人群的对立,这种对立在 19 世纪末的布尔战争(Boer War)中达到高潮。然而基督教(尽管有不同的形式)却依然是这两个欧洲社群自我认同的必要成分。传教士在 18 世纪 90 年代的工作使得一些较小的基督教社群出现在土著部落之间,尤其是在克伊(Khoi)地区,周围的部落也逐渐归信基督教。这里和其他许多情况一样,归信基督教的动因各不相同。某些部落的归信反映出其深刻的属灵经历;另一些则反映为对基督教福音真理的确认。还有一些则反映出这样的信念:基督教会使西方文明的长处更广泛地应用于非洲文化。第三种情况在东非干达人部落的归信中表现得十分明显,他们没有归信伊斯兰教,而是坚信基督教,部分

地是由于他们感受到英国技术之优越性。

在观念交流的层面上，人们经历了巨大的困难。如何才能把基督教特有的观念解释给那些对它一无所知的人？确实，英国福音派传教士督促他们的非洲听众“在羔羊的血中洗净”(即藉着基督的死来接受赦免)是非常好的，但直白的建议也会让许多可能悔改的人感到迷惑。

基督教在传统非洲社会中也带来紧张。西方基督教是严格的一夫一妻制；而非洲文化一直认可多妻制的习俗。这样，欧洲基督教关于男人只能有一个妻子的主张就被看作是泊来的观念，在传统非洲社会中没有地位。卫理公会非洲联合会这个当地教会就认可多妻制。它的起源可以追溯到1917年在尼日利亚的拉各斯召开的卫理公会会议，其中的一大群担任领导的平信徒由于娶了多妻而被逐出教会。他们则以建立自己的卫理公教会来作为回应。他们对某些非洲当地价值观的接受则为欧洲传教士所诟病。

在某些情况下，这种紧张则导致流血冲突。一个案例涉及到巴干达民族，这个民族处于今天的乌干达境内。巴干达王姆汪格(Mwanga)在1886年对基督教的迫害是一个重要的例子，说明了日益增长的基督教影响给更为传统的权力结构带来的威胁。屠杀的理由是一些宫廷侍从由于基督教信仰的缘故拒绝参与同性恋的活动。这里的问题并不在于同性恋，而是这些侍从到底是服从国王还是他们的基督教信仰。很明显，基督教威胁到传统的部落忠诚。据说约有100人被处死，其中31人被活活烧死。他们都是当地的非洲人，外国传教士没有受到影响。迫害只能增强基督徒坚持自己信仰的决心。截止到1911年为止，这个地区近一半的人口已经成为基督徒。

在第一次世界大战后的那段时期，基督教经历了重要的转变和发展。其中最明显的是基督教在这个地区势力的日益增长，它对当地的政治已经产生了重大影响。尤其重要的是伊斯兰教与基督教相毗邻，成为这个地区发生重大冲突的潜在原因。例如，尼日利亚的南部以基督教为主流，而北部则是穆斯林。这导致的问题就是：尼日利亚是否能够继续成为一个国家，未来是否有必要进行某种分裂——如以穆斯林为主的巴基斯坦和以印度教为主的印度之间发生的那种

情况。

其他的问题也是重要的。有两个相关的发展特别有意思。二战之后，殖民主义也随之终结了。殖民地政府，如比利时、法国和大英帝国，逐渐从该地区撤离，留下了独立的国家。与这种向独立过渡相伴随的，是教会逐渐与其欧洲母会切断了联系。例如，在这个地区的圣公会，包括南非、乌干达和津巴布韦，原本都依靠英国殖民者来充任较高职位的领导，如主教、大主教及神学院院长；而现在这些职位都由当地非洲人来担任。尽管这些高级教职人员多数是在英国接受教育，但这些教会明显认为自己在人事和资源上是自立的。

另一个相关的发展涉及到非洲独立教会的兴起。这个词在很宽泛的意义上指那些力求在其基督教信仰背景下吸收传统非洲遗产的教会。这些教会通常具有较强的灵恩色彩，强调属灵医治、驱邪、释梦及说预言。与 19 世纪西方的逻各斯文化相反，这些教会重视体验和象征。这里另一个重要的因素就是某些白人教会，尤其是在种族隔离时期的南非，表现出的种族主义。这个地区锡安派（Zionist）教会可以看作是对非洲黑人身份的确认和肯定，以对抗官方的这种敌意。在最近的几十年里，这些教会已经受灵恩运动的影响，灵恩运动已被证明是促成它们在这个地区进一步增长的重要催化剂。1967年，一份可靠的调查表明，至少有 5,000 个这样的独立教会，其七百万的信徒来自 34 个国家的 290 个部落。而在此之后还有更大的发展。

第四节 印　度

基督教在较早时期就存在于印度次大陆。按传统的说法，人们相信使徒多马在一世纪就建立了印度马多马（Mar Thoma）教会。即便这里有某种程度的善意夸张，我们还是有充分的理由相信，基督教成为印度当地宗教中的一员不会迟于 4 世纪。很可能是西方的商人们在较早时期就发现了巴尔卡德（Palghat）通道，这为与印度南部的贸易带来了便利。欧洲的旅行者由陆路到达印度要早于通过海路贸易通道，后者是由葡萄牙航海家伽马（Vasco da Gama）在 1498 年 5

月开辟的，这是人们通常确认这个地区有基督徒存在的日期。

葡萄牙人的来到可以看作是印度基督教发展的一个重要时期的开始，其中当地的基督教传统被新到的福音诠释所补充，每一种诠释都反映了其欧洲背景的不同方面。教皇在“国王永远的宽厚”(*Aeternia regis clementia*)谕令中(1481年6月21日)赋予葡萄牙国王与新发现地区进行贸易的权力，并授予他“自博哈多尔角和纳木(Nam)直到印度拥有灵性方面的能力和权威”。果阿(Goa)主教区的建立就是要使其成为葡萄牙向内地宣教的基地。

当沙勿略于1542年5月6日来到这里时，这个定居点的重要性被大大地加强了。这是耶稣会在取得教皇的正式认可之后仅两年的时间在印度取得的进展。沙勿略组织了内容广泛的宣教事业，其中包括将基督教著作译成坦米尔语。随着时间的推移，荷兰人、英国人、法国人都来到了印度，并且带来他们自己对基督教的理解。

最初，传道只被看作是更重要的贸易业务的辅助工作。例如，第一个来到印度的圣公会牧师就是一个随船牧师，被英国东印度公司任命来牧养和供应船上船员的灵性需要。然后，随着欧洲移民人数在这个地区的日益增长，欧洲宗教在17世纪的境况中所具有的紧张也被带到这里，新教与天主教互不相容在基督教中带来了极大的分歧。基督教在欧洲的建立不可避免地意味着，新教国家和天主教国家的政治利益，如英国和法国，被认为具有很强的宗教维度。宗教只是广义的政治和经济斗争的一个侧面。这导致的一个结果就是，传道日益成为强制性的。

圣公会驻诺里奇(Norwich)大主教普里多克(Humphrey Prideaux，1684—1724年)可以被看作是这种福音冒险主义精神的代表。他在《对东印度英国定居点的评论，以及对这一地区基督教宣教的几点建议》中指出，有必要为专门的传道工作训练人员。普里多克的观点具有预言性，一所神学院在英国被建立起来，为要预备传教士。这个工作一直持续到它能够转移到印度当地为止。在这个建议中可以看到宣教运动的基础，它注定要对印度基督教产生重要的影响。

在对印度的宣教工作所作出的众多贡献中，下述是特别需要提

到的。新教在印度的第一个主要宣教机构设立在科罗曼德尔沿岸的德伦格巴尔(Tranquebar),它位于马德拉斯以南200公里。在那里的路德宗传教士,较为著名的有吉根保(Bartholomaus Ziegenbalg)和史怀哲(Frederick Schwartz),前者领导着这个机构其1706年成立直到1719年。然而,随着英国在这个地区势力的日益扩大,英国不可避免地倾向于英国传教士在这里的活动。其中第一个人就是威廉·凯利(William Carey,浸信会会员),他于1793年到达孟加拉。这在很大程度上得益于克莱门特十四世所作出的压制耶稣会的决定。在教皇的"主与救赎主"(*Dominus ac Redemptor*)谕令(1773年7月21日)中,正式地要求终结"它的所有职能和工作"。耶稣会在印度以及在其他地方的宣教工作也随之结束。不过,尽管葡萄牙人在努力地要求将他们遣返回去,但至少有50个耶稣会传教士在这个谕令之后仍然在印度继续他们的宣教工作。

英国差会和个人因此得以在印度自由活动,而不会遭到任何来自其他欧洲机构的阻力。然而,他们没有得到英国当局的支持。例如,东印度公司就反对他们的活动,理由是他们会在当地印度人中激起反感,由此威胁到它所赖以生存的贸易。不过,新宪章(1813年7月13日被议会通过)修订了该公司被允许运作的条件:新的宪章给予英国传教士以保护性地位,以及一定程度向印度次大陆传福音的自由。这样,一个不可避免的结果就是:"自1813年,基督教的宣教就再也无法与过分依赖政府这样的恶名完全地分开"(尼尔,Stephen Charles Neill)。新宪章同样为圣公会在加尔各答设立主教区提供了条件。在郝伯(Reginald Heber, 1783—1826年;1823—1826年任加尔各答主教)的推动之下,宣教工作得到很大的拓展,不过这只限于圣公会(路德宗传教士需要重新得到许可才能继续在这里活动)。1833年宪章再次对东印度公司作出修订,才进一步消除了早期加给传教工作的一些限制。

宗教间的张力不可避免地在增加。1830年,达姆沙巴(Dharm Sabha)被建立起来,这明显是要对抗在孟加拉的各种强制性西化。1857年的暴乱(现代英语作家通常称其为"印度暴动")被看作是对西化日益增长的敌意的结果。因此,重要的是关注当地印度人对基

督教的发展，而非这个地区源于欧洲传统的神学状况。在最初阶段，这个发展倾向于在印度教的基础上把基督教同化到自己的世界观中。罗伊(Rammohun Roy, 1772—1833年)出生于孟加拉的一个婆罗门家族。早年对伊斯兰教的接触(特别是苏非派神秘主义传统)使得他得出这样的结论：他所属的印度教已经败坏了，它需要改革。1815年，他建立了阿特米亚沙巴(Atmiya Sabha)，一个致力于改革印度教的运动，它提倡废除殉夫自焚(suttee，即烧死印度教徒的寡妇为其夫殉葬)。对正统印度教的疏远使他对基督教越发感兴趣，认为它体现了一种能被正确思考的印度教徒所接受的道德规范。他在《耶稣的诫命》一书中阐述的这一观点引起了很多人的注意。

这本书也在欧洲基督徒圈子中招来了很多的批评，多数来自于更为保守的新教徒，如路德宗牧师史密特(Docar Schmidt)。史密特认为，基督的道德律不能与基督的身份，以及与此相关的三位一体的神学问题相分离。罗伊对此的回应是，不能要求一个印度教徒接受三位一体的观念；将上帝作为独一神来理解，再加上将福音作为道德规范来强调，就可以被很好地接受；罪无需基督的救赎就能蒙赦免，因此救赎在他看来对印度教徒是完全陌生的(例如，Brahmo 一神论就既反对启示，也反对救赎的观念)。1829年，他建立了 Brahmo Samaj，一个有神论的社团，其基本观念同时来自于印度和基督教。在来自后者的观念中，基本取自当时不为印度教徒所知的公会的敬拜。然而，在他的继承者泰戈尔(Devendranath Tagore)的领导下，这个群体被导向印度教的方向。不过，罗伊关于基督教与印度教的关系的观点，也被其他归信了基督教的印度人所批评，例如，孟加拉作家本那吉(Krishna Mohan Banerjee)就论证说，基督教的救赎教义与吠陀中 Purusha 献祭观念有十分相似的地方，这对罗伊所坚持的两者在这点有极大区别的观点构成了挑战。

理解基督教与印度教的关系，一个十分有影响的途径来自于沈(Keshub Chunder Sen, 1838—1884年)。他论证说，基督是印度教中所有最好方面的实现。这个说法与西方的观念十分相似，与托马斯·阿奎那以及加尔文这些不同的思想家都有一致之处，即基督教是古典思想——其在古希腊和罗马文化中所表现出来——的实现。因

此与罗伊不同，沈怀着热情接受了三位一体观念。他论证说，尽管婆罗门是不可分和不可言述的，但是，它还是可以借助于其内在的“存在”（*Sat*）、“理性”（*Cit*）和福佑（*Ananda*）之间的关系来思考。这三重关系类似于基督教所说的圣父为“存在”、圣子为“道”、圣灵为“保惠师”或“喜乐与爱的赐与者”的观念。这个思想被高里（Nehemiah Goreh, 1825—1895 年）进一步发展了，他强调印度教中上帝的观念与基督教中上帝观念的相通性。一个相关的观念最近被潘尼卡（Raimundo Panikkar）在《印度教中未知的基督》一书中阐发出来，其中他论证说，在印度教的实践中——尤其涉及到公正和同情方面——存在着一个隐藏的基督。

乌帕雅雅（Brahmabandhab Upadhyaya, 1861—1907 年）提出了一种类似的思想，不过更加深刻。它是基于对基督教信仰与其表述所用的非基督教哲学体系（如托马斯·阿奎那利用亚里士多德作为其神学表述的载体）之相互关系的分析。为什么印度的基督徒不能自由地使用印度的哲学体系来达到同一目的？为什么吠檀多不能被用来表达基督教神学，并且将吠陀书看作是印度的旧约？逐渐地，印度基督教神学的本土化问题开始与从英国独立出来的问题关联在一起，神学上与政治上的自立被认为是紧紧地缠绕在一起的。

在 1947 年迈向独立的过程中，基督教发现自己处于与两种意识形态——甘地主义和马克思主义——的竞争之中。在这场争论中，一个重要的参与者就是托马斯（Madathiparamil Mammen Thomas, 1916—）。他出自于多马基督教会背景，现在被看作是在神学领域所发出的印度本色声音的典型代表。托马斯对甘地主义的批评是值得注意的。首先，这是因为托马斯本人曾经是一个甘地主义者，但由于认识到它所存在的不足和谬误，他经历了幻灭。其次，它代表了一个印度基督徒对一个重要的印度意识形态的回应。托马斯认为，甘地已经把基督教简化为一套道德规范或原则。作为一个支持，他引证了斯坦利·琼斯（E. Stanley Jones）给甘地的信：“我认为你已经把握了基督信仰的原则。你已经把握了原则，却失去了基督的位格”。对于印度的马克思主义作家，他也给予了同样的批评。

在近年来印度的语境中，其他问题也具有一定的重要性，最明显

的就是基督教福音与贫穷者的关系。不过，对基督教与印度教关系的持续探索在一段时期以来似乎一直是印度基督教神学的特征。例如，基督教中道成肉身的教义与印度教中现身(avatar)的观念之间的相互关系就成为印度基督教思想讨论的一个重要问题。

关于印度基督教，一个最新的发展值得注意。1949 年 9 月 27 日，也就在独立后不久，该地区的几个主要宗派一致同意形成一个统一教会，即“南印度教会”。导致这个统一的原初压力是因为人们认识到，在这个地区的宣教工作遇到宗派敌对形成的障碍。其他的宗派随后也加入到这个统一体中，这被许多西方基督徒看作未来在自己地区的教会间进行合作的一个榜样。

第五节　南太平洋地区

“大洋洲”这个名字现在一般是指太平洋中约 1,500 个左右的岛屿。它可以进一步分成三个地区。玻利尼西亚(Polynesia)地区是指北起夏威夷南到新西兰的一组群岛，包括塔希提、皮特凯恩岛。密克罗西尼亚(Micronesia)地区是指夏威夷到菲律宾之间的群岛，包括加罗林、吉尔伯特和马绍尔群岛。美拉尼西亚(Melanesia)地区是指密克罗西尼亚以南及澳大利亚以北之间的群岛，包括斐济、所罗门群岛及新赫布里底。这个广大而分散的地区，人口相对稀少。然而，它在 19 世纪的基督教传教士们的眼中相当重要。

这个地区首次引起人们的注意是由于 18 世纪库克船长的航海报告。1795 年伦敦差会成立时，就是以派遣传教士到“南海诸岛屿”为其主要目的。第一次对这个地区的宣教远征成行于 1796 年 8 月，当时有 30 个传教士经海路到塔希提。尽管这次宣教经历了相当大的困难，例如塔希提与英国之间的性别习俗相当不同，但它还是标志着在这个地区建立基督教的不懈努力已经开始。

这个地区的地理特点使得传播福音的一个最可靠的方式——建立宣教基地——在这里是不可能的。这些岛屿的人口都很少，以至于在这里建立和维持一个定居点都是不合理的。后来采用的一个最为成功的宣教策略就是使用宣教船只，欧洲传教士能够用它来指导

和帮助当地的传教士、牧师和教师。

基督教在这个地区最重要的宣教工作是在澳大利亚和新西兰，它们最终成为这个地区大多数宣教工作的基地。基督教传入澳大利亚是在 1788 年。它传入的背景并不是令人愉快的。当时开往南威尔士的舰队将囚犯运送到流放地，这个流放地在该地区正在被建立起来。在最后的一刻，威尔伯福斯(William Wilberforce)说服了英国舰队的长官，让其同意派一名随船牧师一同前往。在下个世纪，随着英国向这个地区移民的大量增加，各种形式的基督教在这个地区也随之建立起来。"丛林兄弟会"在 1897 年的建立为后来向内陆地带传播福音奠定了基础。

第一批传教士到达新西兰是 1814 年。基督教在这个地区得到巩固很大程度上要归功于乔治·塞尔文(George Selwyn, 1809—1878 年)，他于 1841 年被按立为宣教主教。在他停留于这个地区的时期，他对这里基督教的发展产生了很大的影响，尤其是在教育方面。他于 1867 年返回英国。

就整个南太平洋地区来说，一个主要的问题涉及到基督教与当地民族之间的关系，尤其是与澳大利亚库里人(常常被不恰当地称为"澳洲土著")和新西兰毛利人的关系。对某些人来说，基督教是西方殖民主义的产物，要被当作破坏当地文化的东西加以反对。而对另一些人说，基督教不必与西方文化关联在一起，它也能被当地的民族和文化所利用。

即便从这个十分简要的分析中，我们也能清楚地看到基督教已经成为全球十分重要的宗教。这个宗教曾经一度只是局限于欧洲的较小宗教，而现在已经成为世界上最大的宗教。因此，基督徒是以怎样的方式影响他人的？在这部著作的下部分，我们就来探讨基督徒生活的某些方面。

思　考　题

1. 什么是“解放神学”？它相对于拉丁美洲的处境曾具有怎样的意义？

2. 基督教在发展中国家的传播以怎样的方式与殖民主义关联在一起？

3. 在 19 世纪末到 20 世纪初，基督教在多大程度上被发展中国家看作是西方文化的输出？

4. 非洲传统宗教生活是如何影响到基督教在这个地区的演变的？

5. 基督教在数量上的重心从西方逐渐转移到发展中国家具有怎样的意义？



第四部分

基督教的生活方式

在这本著作的前面几个部分，我们已经探讨了基督教的几个方面，特别是它的教义和历史。这可能会给人造成这样一种印象，似乎基督教只是一套观念体系。从一方面来说，基督教确实是建立在一系列的核心信念之上，但是另一方面我们必须认识到，这些信念对于基督徒的个人生活及其价值观念，对于基督教群体的行为和敬拜，以及对于基督教已经生存于其中的文化，都有十分重要的影响。

本书最后这个部分要来探讨现代世界中基督教的生活。它特别是针对这样一些人，他们尽管不是基督徒，却想对在现代全球文化中发挥着重要作用的基督教有一个最基本的了解。许多人都体会到基督教是这个世界中活生生的存在，而不只是一套观念。最后这一部分就是要探讨这种存在的方式，并且尽可能地解释支撑着现代社会中基督教之习俗、价值和活动背后的观念。

本书最后这个部分的安排如下。十五章介绍了基督教生活的不同方面。它解释了基督教年历的结构，特别关注主要的基督教节日以及与这种节日相关的习俗所具有的宗教意义。任何想要了解基督教的人都需要知道，对于基督徒来说，圣诞节的意义绝不在于给人带来礼物，复活节的意义也不在于给人带来鸡蛋。这里我们将尽量准确地描述基督徒对主要节日之宗教意义的理解。

在接下来的第十六章中，我们探讨了现代世界中人们所遇到的基督教的三种主要形式：天主教、东正教和新教。我们会注意到它们之间的区别，以及由此造成的某些有潜在张力的领域。尽管我们会

适当地注意这几种不同形式之间在信念上的差别，但这里的目的主要是想描述这些不同基督教形式在现代世界如何能被经验到。

最后，我们会探讨基督教对于文化已经产生、并一直在产生影响的方式。

第十五章　基督教的生活

一个敬拜的群体是基督徒生活的核心。从外面与基督教相遇的人极有可能透过不同的敬拜形式来经历它。这种敬拜具有非常多不同的风格，从俄罗斯东正教在金碧辉煌的主教座堂中进行的极其奢华、铺张和精美的敬拜，到拉丁美洲五旬节派在简易临时的教堂中所进行的非正式及松散的、用吉他伴奏的敬拜。因此，十分有必要来探讨基督教敬拜的本质，它在不同时代的发展，以及它今天的方式。

第一节　基督教的敬拜

新约倾向于用“教会”(希腊文：*ekklesia*)这个词来指称一群聚集起来的人，而不是一座建筑。确实，早期教会遇到迫害的危险非常大，所以他们秘密地聚集，“借用”那些用于其他目的的房屋，以避免引起对其活动的注意。早期基督教敬拜中这种强烈的秘密因素使得人们对于基督徒在敬拜中究竟在做什么产生了许多谣传。如公元1世纪晚期广泛流传的食人族传言，就反映出人们对吃基督的身体和喝基督的血(参见383—384页)所产生的误解。而纵欲的传言似乎与基督徒的爱筵(*agape*)联系在一起，其实它不过是表达耶稣基督对其子民之爱以及基督徒彼此之爱的一种礼赞。

新约中明确提到了一种正在形成的敬拜风格。使徒行传记载，公元1世纪的基督徒有规律地聚会，并且“恒心遵守使徒的教训，彼此交接、掰饼、祈祷”(徒2:42)。除了强调“掰饼”之外，新约还强调了洗礼的重要性，将其看作是个人向耶稣基督委身并进入到基督教群体的一个标志。唱赞美诗及感恩也能够在多处看到：“当用诗章、颂词、灵歌，彼此对说，口唱心和地赞美主。凡事要奉我们主耶稣基督的名，常常感谢父神”(弗5:19—20)。我们在今天看到的基督教敬拜的风格都能够以不同的方式追溯到新约。

基督教的敬拜特别与一周中的一天——周日(或主日)——关联在一起。十分明显,基督徒把一周中这第一天看得非常重要,因为这一天耶稣从死里复活。犹太教的敬拜特别地与一周的第七天(安息日,或周六)关联在一起,而第一代的基督徒并没有保留这个传统犹太教的习俗。周日被看作是上帝之新造的第一天,因此是所有主要和公开的基督教敬拜所采用的一天。殉教者查士丁在165年写下的这段文字,是对这个传统十分重要的见证:

> 在称为主日(礼拜天)的这一天,所有住在城镇或乡下的人都会聚集在一个地方。只要还有时间,人们就会读使徒的传记和先知书。然后,当宣读者读完时,带领者会有一篇讲道,其中他要鼓励人们追随这些美德的榜样。然后,我们所有人会一同起立,来献上祷告。当我们祷告完之后,饼和渗有水的酒就端上来。这时,带领人会按照他的能力献上祷告和感谢,而众人会说"阿们"来表达他们的赞同。这些已经被献上感谢的饼和酒会分给所有的参加者,并且执事会为那些没有来的人代领。

所有的普遍化概括都是危险的,必须小心地对待。不过,这种方式对于把握那种特别复杂的情况或许是有用的。下面我们就分别来看在基督教敬拜中会遇到的一些不同因素。基督教的敬拜类型有很大的不同,所以并不是所有下面要讨论的因素都出现在所有类型的敬拜中。然而,它们对于探讨现代的敬拜是一个十分有用的起点。对于那些从外面想要了解基督教的读者来说,这里有必要提醒的是,仅仅阅读关于基督教敬拜的文字价值十分有限。敬拜是某种需要去经历的事情。我们特别建议你,除了阅读外,能参与当地教会的敬拜生活,从而把握基督教的结构、节奏和魅力。

祷　告

祷告是所有形式的基督教敬拜都不可或缺的组成部分。它可以被定义为"上帝与人类在基督里的盟约关系……在新约中,祷告是上

帝的儿女与其至善的天父、圣子耶稣基督、并圣灵之间活的关系”(《天主教教理问答》)。祷告有多种不同的形式。个人的**私祷**与教会的**公祷**之间存在着区别。祷告也可以是**感恩的祷告**,即人们因为得到上帝的祝福而把感谢献给他,这可以是个人的,也可以是教会全体的祷告。或许最重要的是**祈求性的祷告**,即会众或会众中的个人向上帝作出具体的恳求。这种类型的祷告可以在耶稣的教导中看到,他将这种类型的祷告与人的要求做了比较。

学习板块 40

耶稣关于祈求性祷告的教导

马太福音 7:7—11

你们祈求,就给你们;寻找,就寻见;叩门,就给你们开门。因为凡祈求的,就得着;寻找的,就寻见;叩门的,就给他开门。你们中间谁有儿子求饼,反给他石头呢?求鱼,反给他蛇?你们虽然不好,尚且知道拿好东西给儿女,何况你们在天上的父,岂不更把好东西给求他的人吗?

朗读圣经

在公众中读圣经是基督教敬拜中的一个组成要素。许多教会都有一个固定的圣经朗读计划(通常称为“圣句集”),以保证在教会正常敬拜的整个过程中,圣经能够从头到尾被朗读一遍。在其他的方式中,则允许个别的牧师来决定在哪段时间读圣经中的哪个段落。不过,总的原则是一致的。聆听和回应上帝的话语是基督教敬拜的组成部分。有时这种回应可以采取相信某种教义的形式;而有时,它则涉及认识以某种方式行事为人的需要。

在早期教会,人们优先朗读福音书中的段落。这被看作是对耶稣基督言行的一个公开宣扬。许多教会都接受了以站立来聆听福音书的方式,以此来表明耶稣基督的好消息是自己生活和教会敬拜的

核心。这种方式逐渐演变为有两三段的阅读,其典型的安排方式为:一段旧约;一段新约书信;一段福音书。在许多教会,在会众朗读圣经后,往往会有一篇讲道来解释圣经中的这段话语,以及对它的应用。我们就来探讨这个部分。

讲　道

许多基督教敬拜中都包含讲道。"讲道"(sermon)这个词源自于拉丁词 *sermo*,字面的意思是"词语"。一篇讲道基本上是基督教信仰的陈述或应用。它经常采用解释(exegesis,字面意思为"抽出")某一段圣经(如本日所选段落)、某一圣经主题、或某一信经条款的方式。从早期阶段开始,就有优秀和可靠的讲道集在基督教会中流传。拉丁词 *homilarium* 被用来指一本讲章集,就如执事保罗(Paul the Deacon, 790 年)或法发的阿兰(Alan of Farfa, 死于 770 年)所编辑的那种。讲道的风格也各有不同。有些讲道者把讲道看作是基本性的教义问答(即目的在于教导会众更多地认识他们的信仰);而其他的讲道者则可能将其当作一种劝诫(即目的在于鼓励会众去过一个更符合基督信仰的生活,或者把基本的基督教信念或原则记在心里)。

尽管在许多基督教传统看来,讲道是敬拜的一个部分,然而在宗教改革时期,它被放在一个特别重要的地位上。由于对圣经重要性的强调,特别是宗教改革对"信徒皆祭司"的强调,使得能读圣经的平信徒群体的出现显得重要起来。这一点尤其反映在像加尔文这样的作家对基于圣经的讲道之重要性的强调上。

背诵信经

许多更为正式的基督教敬拜会有对某一信经——通常是使徒信经或尼西亚信经——的背诵。这些信经的条文意在使信仰者能够保持他们信仰的基本主题,而避免错误的教导。对这些信经的背诵也能够产生一种强烈的"归属"感,它把今天的基督教会与古典时代的教会联系起来。

信经所陈述的基督信仰是所有基督教信仰者共同持有的,包括

新教、东正教和天主教。它们被看作是具有普世意义的，超越了一定历史时期中教会之具体信仰陈述的重要性。例如，圣公会可能把39条信纲看作对于确定圣公会之特别信念具有重要意义，正如长老会可以对威斯敏斯特信条采取同样的态度，但这两个文件都从来没有成为这些教会中公共敬拜的一个部分，它们被认为还是缺少信经所具有的那种普世的权威性。

第二节　圣　　礼

从广义上讲，圣礼可以看作一种外在的仪式或记号，它以某种方式传达或代表了上帝对信仰者的恩典。而从狭义上说，圣礼可以定义为“内在属灵恩典的外部有形记号”。新约中没有实际地用到“圣礼”这个特殊的词，我们看到的只是希腊词 *mysterion*（或许最好译为“神秘”），它一般用来指称上帝的拯救工作。这个希腊词从未用来表达某些现在被视为圣礼的仪式（如浸礼）。然而，从我们对早期教会历史的了解，很明显，人们很早就把上帝在基督里的拯救工作的“神秘性”与浸礼和圣餐礼的“圣礼性”联系起来。

或许在圣礼神学方面，最有意义的发展发生在3世纪和4世纪罗马帝国的北非领域，在德尔图良、迦太基的西普里安以及奥古斯丁的著作中可以看到。一个有趣的问题就是，为什么这种发展发生在这个地区的教会？一个可能的因素是，这个地区的教会处于一个特别困难的环境，其中包括迫害。（我们要知道，西普里安就是死于罗马当局手中的殉教者。）因此，北非的教会在面临这些困难的条件时，有一种强烈的坚固性。北非的教会对信仰的坚固性及培养这种坚固性的途径都特别重视，借着这些途径，这种坚固性得以保持和巩固。圣礼就是这些途径的一个重要方面。

德尔图良在圣礼神学方面的发展所作出的贡献可以被概括为以下三点。

1. 使用拉丁词 *sacramentum*（现在以其英文形式“sacrament”即圣礼为我们所熟悉）来翻译希腊词 *mysterion*。一种可能是这种翻译

由于已经存在的新约拉丁译本早已为他所熟悉；然而，德尔图良以其创造与希腊神学词语相对应的拉丁词而闻名，因此，这一进展完全可能出自于他。

2. 以复数的形式来使用“圣礼”这个词。新约在讲到神秘时使用的是单数。然而，我们刚提到，德尔图良将这个词译为“圣礼”，用它来指称这种神秘，同时也用这个词的复数的形式来指称与这种神秘有关的具体圣礼。因此，德尔图良用这个拉丁词 *sacramentum* 来表达两个不同却明显相关联的意义：首先，它表达上帝拯救的神秘性；其次，它指在教会生活中与这种拯救相关联的象征和仪式。

3. 对比圣礼和军事誓言所产生的神学意义。德尔图良指出，就日常拉丁语的用法来说，*sacramentum* 的意思是“神圣的誓言”，它指的是罗马士兵所必须作出的那种效忠和忠诚的誓言。德尔图良用这种对比来表达圣礼对于基督徒委身和忠于教会的重要性。这个主题在瑞士改教家茨温利的圣礼神学中具有特别的重要性。

圣礼神学在奥古斯丁与多纳徒派争论中得到进一步的发展（参见 267 页）。在他的反思中，核心的主题是一个记号与其所代表的事物之间的关系。对奥古斯丁来说，世界包含了许多指向不同实在的记号，例如，烟是火的记号，或者，词是它们所指称的事物的记号。然而，还有一种“神圣的记号”，它们在上帝和我们之间架起了桥梁，表现为让人们进入精神实在的有形门径。

奥古斯丁使用许多圣礼的定义来表达这一点。其中最著名的一个也许是，圣礼乃“不可见之恩典的可见形式”。然而，奥古斯丁显然认为，圣礼并不仅仅表达恩典，在某种意义上，它们也激发或确保了它们所表达的。从一种意义上说，圣礼神学随后的发展可以说是在讨论记号与其所表达的事物之间相互关联的方式。一般认为，奥古斯丁已经为圣礼定义的两个基本原则奠定了基础。

1. 圣礼是一个**记号**。“当用于神圣事物时，记号就被称为圣礼。”

2. 记号必须与其所表达的事物存在某种关系。“如果圣礼与那

被称为圣礼的事物没有相似性，它们就根本不是圣礼。”

这些定义仍是不充分和不准确的。例如，我们是否能由此得出结论说，每一个“神圣事物的记号”都可以看作圣礼？随着时间的推移，情况越来越清楚地表明，把圣礼简单地定义为一种“神圣事物的记号”是不完备的。在中世纪早期，人们对它进行了进一步的澄清。在12世纪的前半叶，巴黎神学家圣维克多的雨果(Hugh of St Victor)对这个定义作出了如下修正：

> 不是每一种神圣事物的记号都可以恰当地称为圣礼。如神圣经卷中的文字，或者雕像和图画，都是“神圣事物的记号”，但却不能因此被称作圣礼……如果人们想要有一个更完全和更好的定义，那么圣礼可以被定义为：“圣礼是借某种有形或物质因素的外部含义来表达——以其相似性来代表、其设立来象征、其神圣性来蕴含——某种不可见的属灵的恩典”。

因此，在这个圣礼的定义中，有四个基本的要素：

1. 一定涉及到“有形或物质的”因素，如浸礼用的水，圣餐中用的面包和酒，或者临终涂油礼中用的油。(“临终涂油礼”是指用已祝圣的油给那些临终的人涂抹的礼仪。)

2. 与其所表示的事物有“某种相似性”，从而使其能够代表所表示的事物。因此，圣餐中的酒被认为与基督的血有“某种相似性”，从而使得它能够在圣礼中代表血。

3. “按照命令被设立来象征这一事物”。换句话说，一定要有充分的理由让人相信，用这种记号来表达其所指的灵性实在有足够权威性。这种“权威性”的一个例证就是耶稣基督自己亲手设立的。

4. 功效，即这种圣礼能够将其所表示的那种益处赋予参与这种圣礼的人。

然而，圣维克多的雨果对圣礼的定义还是有不足的地方。在这个时期，人们已经普遍地接受了七种圣礼：浸礼、坚振礼、圣餐礼、告解礼、婚礼、按牧礼和临终涂油礼。但按照雨果的定义，告解礼就不能算作一种圣礼。它不含有物质方面的因素。教会关于这个问题的理论因此与实践相脱节。

对这个定义给予最后修正的是彼得·伦巴德，他删除了雨果定义中那致命的一点，从而使得理论重新与实践相符合。伦巴德的成就在于，他的定义中不提“有形或物质的因素”，因此它表现出如下的形式：

> 圣礼被严格地定义为是上帝恩典的一个记号，及不可见之恩典的形式，它与其有相似性，并以其为原因。

这个定义适用于上述七种圣礼中的每一种，并且把像信经这样的事物排除在外。

宗教改革对这种观点提出了重要挑战。路德通过他的更为严格的规定，把圣礼的概念限定在浸礼和圣餐礼这两项上：

> 这里已经正确地表明，圣礼这个名称应限于上帝所作的、有记号与其关联的那些应许上。所余下的不是因与记号有关联，乃是因与应许有关联。因此，严格来说，在上帝的教会只有两个圣礼，即浸礼和圣餐礼。因此，只有在这两个圣礼中，我们看到那神圣定例的记号和罪得赦免的应许。

路德认为，圣礼的两个基本特征是：

1. 上帝的圣言(道)
2. 圣礼外在的记号(如浸礼中的水，和圣餐中的面包与酒)。

因此，新约教会中真正的圣礼只有浸礼和圣餐礼。告解礼由于没有外在的记号，因而不能看作是圣礼。路德的这个观点被新教神学家

所接受;特兰托公会议则重新确认了传统的七项圣礼。

学习板块 41

基督教会的圣礼

天主教和东正教	新教
浸礼	浸礼
圣餐礼	圣餐礼
告解礼	
坚振礼	
婚礼	
按牧礼	
临终涂油礼	

对于命名“圣餐礼”所遇到的困难,参见 385 页。注意,某些新教作家更喜欢用“圣事”(ordinance),而不是“圣礼”(sacrament)。

浸　　礼

“浸礼”(baptism)这个词来自于希腊词 *baptizein*,意思即“洗”或“洗净”。在新约中,这个词最初是指施洗约翰在约旦河中施的洗,它是一种悔改的记号。耶稣自己受过约翰的洗礼。对基督徒来说,浸礼的必要性部分地来自于复活的基督对门徒的命令,即要他们以圣父圣子圣灵的名给人们施洗(太 28:17—20)。在新约中,浸礼既被看作是成为教会成员的条件和标志。在使徒行传中,彼得对着那些想要知道怎样做才能得救的人,以这样的话语结束了他最早的讲道:“你们各人要悔改,奉耶稣基督的名受洗,叫你们的罪得赦,就必领受所赐的圣灵”(徒 2:38)。在保罗的书信中,浸礼被确认为是这样一种实践,如果用神学的名词来表达的话,就是与基督同死同复活(罗

6:1—4),并且“披戴基督”。“你们因信基督耶稣都是上帝的儿子。你们受洗归入基督的,都是披戴基督了”(加 3:26—27)。

尽管在新约中似乎表明浸礼是给成人施行的,但不久这个圣礼就给儿童施行了。这种作法的起因现在不太清楚。新约中曾记载个人与他的全家一同受洗,这其中或许就包括婴儿(徒 16:15,33;林前 1:16)。保罗把浸礼当作是与割礼相对应的属灵圣礼,这意味着它可以类似地应用到婴儿身上。早期教会意识到这种新约下的浸礼与旧约下的割礼之间明显的关联。这种观点在新约中也可以找到印记。早期教会曾论证说,正如割礼是一种盟约的记号,表明一个人属于以色列民,同样,浸礼也是一种记号,表明人属于教会这个盟约群体。以色列人能给婴儿施割礼,为什么教会不应给婴儿施浸礼?更一般地说,对于基督徒的父母也确实有一种牧养上的需要,以祝福一个婴儿在一个信仰的家庭中出生。婴儿受洗可能部分地是出于这种考虑。然而,必须强调的是,不管是历史的起因,还是社会与神学方面的起因,都不是十分清楚。

不过,有一点是清楚的,就是给婴儿施洗的作法在公元 2 世纪末就普及开了。在公元 2 世纪,奥利金就把婴儿受洗看作是一种普遍的作法,对于这一点,他基于人对基督救恩的普遍需要而给予了肯定。随后奥古斯丁也给出了相似的论证:由于基督是全人类的救主,因此所有的人——包括婴儿——都需要救赎,而受洗至少部分地将这种救恩赋予了受洗者。对于这种作法所表达出的反对意见,可以在德尔图良的著作中看到。他论证说,对儿童的浸礼应该推迟到他们“认识基督”的时候。

在基督教传统中,对于婴儿受洗的问题,有下述三种主要的进路。

1. **婴儿受洗能够免除原罪的罪责**。这个观点来自于迦太基的西普里安,他认为婴儿受洗能够免除罪的行为和原罪。这种作法在神学上得到支持最终要归因于奥古斯丁。他指出,在使徒信经中就确认,有一个“罪得赦免的浸礼”,因此婴儿的受洗就能够赦免原罪。这种论证存在着一个潜在的困难。如果原罪能够被浸礼所免除,为

什么受洗的婴儿日后还有犯罪的举止？奥古斯丁在面对这种反驳时，区分了原罪的罪责和病症(disease)。受洗能够免除原罪的罪责，但却不能除去原罪所造成的影响，原罪的影响只有通过恩典在信仰者生命中持续工作才能得到清除。

这种进路涉及到一个与未受洗者的命运相关的结论。在婴儿期或以后直到死也未受过洗的人命运会是怎样的？如果浸礼能够免除人的原罪，那么未受洗而死的人仍是有罪的。他们会怎么样呢？奥古斯丁的立场是，这样的人是不能得救的。这种立场在公众的压力下曾有所修改，这显然表明人们认为这种立场是不公正的。伦巴德论证说，未受洗的婴儿只会受到“被咒诅的惩罚”，而不是更为痛苦的“感官上的惩罚”。尽管他们受咒诅，但这种咒诅不包括在地狱中去经历肉身上的痛苦。这个观点通常被称为“地边说”(limbo，即地狱的边缘)，不过它从未成为任何基督教会的官方教导。它反映在但丁对地狱的描述中，这一点我们前面已经提到过(242 页)。

2. **婴儿受洗是依据上帝与教会间的盟约**。许多新教作家已经在寻求，通过将其看作是上帝与他的子民之间盟约的一种记号，来论证这种作法的合理性。婴儿在教会中的受洗被看作是犹太割礼的直接对应。尽管这个观点在教父时期就已经有了，但它得到最显著的发展是由于瑞士改教家茨温利。茨温利论证说，旧约中指明，出生在以色列民族中的男性婴儿应该有一个外面的记号来表明他作为上帝子民的身份。这个外面的记号就是割礼，即除去包皮。婴儿受洗可以看作与割礼类似，都是对一个盟约群体之归属的记号。基督教更具包容性、更温和的特点首先体现在，它公开地确认婴儿受洗同时施予男婴和女婴，而犹太教则相反，它只是承认男婴。福音更温和性的特点通过在圣礼中避免疼痛和流血而得到公开的体现。基督受难——同时在割礼中和在十字架上，为的是让他的子民不再以这种方式受苦。

3. **婴儿受洗是不合理的**。16 世纪极端改革派的兴起，以及随后 17 世纪在英国出现的浸信会教会，都明确地反对传统上让婴儿受洗的作法。只有当一个人表现出恩典、悔改或信仰时，他才应当受洗。按照这种理解，新约在这方面的沉默，正表明婴儿受洗这种作法

缺少圣经的依据。

这种立场也部分地建立在对一般圣礼,尤其是浸礼功能的特定理解上。在基督教传统中有一个长期的争论,涉及到圣礼究竟是原因性的还是宣告性的。换句话说,浸礼究竟是造成罪的赦免?还是它只是在宣告这种罪已经被赦免?"信仰者的浸礼"已经设定这样的前提:浸礼表达了一个归信的个人对于信仰的公开宣告。归信(conversion,或悔改)已经发生了,浸礼所表达的是对这个已经发生的事件的公开宣告。这个观点与上述茨温利的观点有相似之处。在茨温利与浸信会之间一个基本的不同是:对浸礼中所公开宣告出来的事件有不同的解释。茨温利把这个事件理解为出生进入一个信仰群体;而更多的浸信会思想家则把它看作是个体生命中个人信仰的开始。

格雷夫斯(James Robinson Graves, 1820—1893年)大概是美南浸信会(Southern Baptist Convention)早期最重要的思想家,他奠定了浸信会的三个基本特征:适当的对象——针对一个信仰的基督徒;适当的模式——完全浸入水中并以三一神之名施洗;适当的牧者——他必须是"一个受浸的信仰者,在福音教会的权威之下事奉"。

在更为晚近的时代,婴儿洗在20世纪瑞士神学家巴特的著作中受到猛烈地批评,他从三个方面对这种作法进行了批评:

1. 没有圣经基础。所有与婴儿受洗相关的证据都是在后使徒时期,而不是在新约时期成为规范的。

2. 婴儿受洗的作法已经导致这样一个破坏性的假定:人们由于其出生而成为基督徒。巴特用朋霍费尔的"廉价之恩典"的观念论证说,这种浸礼使上帝的恩典贬值,把基督教简化为一个单纯的社会现象。

3. 婴儿受洗的作法削弱了浸礼与基督门徒之间的核心联系。浸礼是对上帝恩典的见证,标志着人回应这种恩典的开始。而在婴儿中不存在这种意义的回应,浸礼的神学意义因此被模糊了。

婴儿受洗的作法，例如在天主教会中，使得基督徒加入教会的过程被分成了两个阶段。首先，这个人在婴儿期受洗。这时婴儿本人无信仰，因此它是依赖于教会的信仰和双亲的委身，让这个婴儿在基督教的环境中成长，在家庭中教导和体现出基督教的信仰。其次，在坚振礼中，孩子已经能够以他或她自己的权力来确认基督教的信仰。在天主教的传统中，浸礼是由当地神父来施行的，而坚振礼则由代表了整个教会的主教来实施。不过，东正教会一直坚持浸礼与坚振礼之间的连续性（称为“涂油礼”，*chrismation*，即用油来抹被坚立的人），并且因此允许同一个神父来施浸礼和坚振礼。

圣 餐

基督教用饼和酒来举行圣餐的起源可以直接追溯到耶稣。新约中清楚记载了耶稣希望他的教会能够用这饼和酒的方式来纪念他。

学习板块 42

新约中的圣餐

1．耶稣设立了圣餐（路加福音 22:14—20）

时候到了，耶稣坐席，使徒也和他同坐。耶稣对他们说：“我很愿意在受害以先和你们吃这逾越节的筵席。我告诉你们，我不再吃这筵席，直到成就在上帝的国里。”耶稣接过杯来，祝谢了，说：“你们拿这个，大家分着喝。我告诉你们，从今以后，我不再喝这葡萄汁，直等到上帝的国来到。”又拿起饼来，祝谢了，就掰开，递给他们，说：“这是我的身体，为你们舍的，你们也当如此行，为的是记念我。”饭后也照样拿起杯来，说：“这杯是用我血所立的新约，是为你们流出来的。”

2．保罗提到在哥林多（公元 52 年）的圣餐（哥林多前书 11:23—26）

续

> 我当日传给你们的，原是从主领受的，就是主耶稣被卖的那一夜，拿起饼来，祝谢了，就掰开，说："这是我的身体，为你们舍的，你们应当如此行，为的是记念我。"饭后，也照样拿起杯来，说："这杯是用我的血所立的新约，你们每逢喝的时候，也要如此行，为的是记念我。"你们每逢吃这饼，喝这杯，是表明主的死，直等到他来。

十分明显，基督徒从最初就遵守了耶稣的这个明确命令。使徒行传中记载，门徒们在耶稣死后数周内就开始"掰饼"。保罗在哥林多前书中以最为严肃的话语提到这种仪式，显然保罗是把它当作最重要的事传讲给他的读者。殉教者查士丁在165年的著作中曾指出，一个规范的仪式已经建立起来，即在阅读和解释完圣经后，就献上感谢，并分发饼和酒(参见372页)。要注意，这里说的酒总是兑有水的酒。为什么这样做还不是很清楚。它可能是出于实用的考虑，为的是避免让领圣餐者脱水。人们很快对这种作法作出了神学上的解释：酒和水的混合象征着耶稣基督和他的子民的联合。

尽管这个仪式有很多种不同的形式，然而其基本的形式已经流传到今天。要注意的是，这种圣礼在基督教中还存在着一个区别。作为一个一般的规则，在天主教的圣餐中，只有祭司才可以同时接受饼和酒；而在新教教会中，无论祭司还是平信徒都可以同时领受饼和酒。天主教中不让平信徒领受酒的作法究竟源于什么原因还不是很清楚。它也可能是由于希望不致让酒洒出来而带来的后果。尽管梵蒂冈第二次公会议明确地希望鼓励平信徒也能够同时领受酒，但这仍然是一个希望，而不是一个规则。在东正教会，祭司和平信徒都可以同时领受饼和酒，不过通常圣餐是从调羹中领受，调羹里面有加了几滴酒的饼。在西方教会，更普遍的作法是直接把饼递给领受圣餐的人。

学习板块 43

祝谢餐，弥撒，或主餐的含义

关于如何称呼以饼和酒为中心的圣礼，基督教并没有取得一致的看法。所使用的主要用语如下。注意每个词都和特殊的基督教传统有特别的关系。

弥撒(Mass)

这个词来自于拉丁词 *missa*，它实际只意味着“某种敬拜”。由于在古典时期，西方教会的主要敬拜仪式就是圣餐，因此这个词也就用来指这个特殊的仪式。“弥撒”这个词现在和天主教传统特别地关联在一起。

祝谢餐(Eucharist)

这个词来自于希腊词 *eucharistein*，它意思是“感恩”。由于感恩是圣餐中的一个重要因素，从而使得这个词被完全借用来表达这个仪式。用“eucharist”这个词来表达圣餐是东正教特别的传统，不过在其他地方也被接受。

交圣餐(Holy Communion)

“holy communion”是指“团契”(fellowship)或“分享”。它特别强调了耶稣与教会之间以及基督徒之间相契合的关系。这个词主要用在新教传统中，尤其源自于英国宗教改革的传统。

主餐(Lord’s Supper)

这个词来自于将圣餐看作对最后的晚餐的纪念。分享主餐就是以感恩的心来记念耶稣通过在十字架上的死为其信仰者所成就的救恩。这个词更多地用于新教的教会，特别源自于英国的宗教改革。它有时也被简化为“supper”。

在圣餐中发生了什么？圣餐中的饼和酒在这样的圣礼中如果有变化的话，它们会发生怎样的变化？在已经过去的数个世纪中，人们对这个问题已经形成了几种不同的看法，其中下面三种看法特别重要。

1. **圣餐变体说**(Transubstantiation)。这个学说在第四次拉特兰公会议(Fourth Lateran Council, 1215年)上被确定下来，主要是以亚里士多德的思想为其基础，特别是亚里士多德在"实体"和"偶性"之间所作的区别。某种事物的实体是它的基本性质，而它的偶性则是其外观的现象(例如，它的颜色、形状、气味等)。变体说认为，饼和酒的偶性(即它们的外观的表现、味道和气味等)在祝圣中没有改变，但它们的实质已经从饼和酒变成了耶稣基督的身体和血。

这种看法为新教神学家所批评，特别是在宗教改革时期，因为它把亚里士多德的观念引入神学。罗马天主教会直到1551年的特兰托公会议上，才最终在其"关于最为神圣的圣餐礼的决议"中，阐明了其正面的观点。在这之前，特兰托公会议只是批评了宗教改革家，而没有提出一个内在统一的观点。这个缺陷现在得到了弥补。这个决议一开始就郑重地肯定了基督真实实质的临在："饼和酒在被祝圣后，我们的主耶稣基督就真实地、实在地和实质性地以那些有形物的外观临在于圣餐礼之中。"这次会议特别为变体说及其所用的术语进行了辩护："在饼和酒经过祝圣后，整个饼的实质就转化为基督身体的实质，而整个酒的实质就转化为基督血的实质。神圣天主教会把这种变化恰当地称为变体说。"

2. **圣体共在说**(Consubstantiation)。这个观点与路德特别相关，它强调饼和基督的身体在同一时间同时存在。这里没有实质的改变，饼的实质和基督身体的实质在一起呈现。圣餐变体说对于路德来说是不可理喻的，是试图对一种神秘加以理性化。对路德来说，关键的是基督确实在圣餐中实在地临在，并不需要一种具体的理论来说明他是怎样临在的。路德从奥利金那里借用了一个意象来表明他的观点：如果铁被置于火中加热，它就会融化，而在融化的铁中，铁和热是同时存在的。

3. **实在的缺席**：纪念说(Memorialism)。对圣餐本质的这种理解与茨温利有特别的关系。圣餐是“对基督受难的纪念，而不是一种献祭”。茨温利认为，耶稣所说的“这是我的身体”不能从字面上来理解，这样他就取消了任何在圣餐中“基督实在地临在”的观念。正如一个人，当他准备离家开始一个长期的旅行时，可能会给他的妻子一枚戒指，以纪念他，直等到他回来。基督也是这样，他留给他的教会一个纪念的表征，直等到他在荣耀中再回来的那一天。

第三节　基督教的年历

基督教不只是一套观念体系，它是一种生活方式。这种生活部分地通过其丰富的年度结构模式表现出来，其中基督教信仰的不同侧面在一年的不同时间被突出出来而引起人们的关注。在基督教会之外最为人所熟悉的两个这样的节日就是圣诞节和复活节。这一节将关注基督教年历中的主要节日，除了解释它的宗教来源，也会提到在基督教世界已经形成的某些相关习俗。

我们应该注意，在基督教世界中，人们对于基督教的节日有相当不同的看法。总体来说，福音派和灵恩派的基督徒并不太看重这些节日，而天主教和东正教则把这些节日放在一个相当重要的位置上。确实，基督徒对于像降临节和大斋节这样的节日的重视程度，大体上可以表明他们所接受的基督教之类型。节日可以被分为不同的类别。

一个重要的类别划分是**固定的与灵活的**节日之分。一个“固定的节日”是指这个节日固定在每年的同一天。如在西方教会，圣诞节固定在每年的 12 月 25 日。而其他的节日则取决于其所指的事件，它们的日期每年都不同。例如，复活节的日期取决于其与满月的关系，因此它可能被确定于 3 月 21 日到 4 月 25 日的任何一天。一系列其他的节日则要依赖于复活节日期的确定，例如：

圣灰节(Ash Wednesday)，定于复活节前的 40 个周间日。

濯足节(Maundy Thursday),指复活节前的那个周四。

受难节(Good Day),即复活节前的那个周五。

升天节(Ascension Day),指复活节后第40天(因此总是在周四)。

五旬节(Pentecost),指复活节后的第50天(因此总是在周日)。

三一节(Trinity Sunday),即五旬节后的那个周日。

其他的节日都与个别的圣徒相关,其中一些是地方性或行业性的。例如:

圣大卫(St David),威尔士的保护者,其节日被定在3月1日。

圣帕特里克(St Patrick),爱尔兰的保护者,其节日被定于3月17日。

圣塞西里亚(St Cecilia),教堂音乐的保护者,其节日被定于11月22日。

圣克里斯托弗(St Christopher),旅行者的保护者,其节日在某些教会被定于7月25日。

在每一种情况下,圣徒与某个特殊行业有关联,通常是由于与他们生活中的某些事件有关联。但有些圣徒有这样的关联却并不见得与他们本人有什么关系。例如,圣瓦伦丁(Valentine)被认为曾经是一个罗马的基督徒,他在公元3世纪在罗马殉道。他的节日被定于2月14号,在西方社会中与浪漫的情人节联系在一起。

除了这些节日,还有两个日子通常是作为斋戒和悔改日来对待,它们就是降临节和大斋节。尽管许多基督徒,尤其是在中世纪,已经不再在这样的日子持守斋戒的传统,但仍有一些人把这个日子看作是个人反省和忏悔的重要日子。

下面,我们将探讨西方基督教年历的重要节日,它们对许多基督教会的敬拜和祷告方式产生过重要影响,同时它们也渗透到其所在的社会。在每一种情况下,我们都将注意到该节日的来源及季节,同

时也会提到已经与其关联在一起的习俗。我们将按照时间的顺序而不是字母的顺序来介绍这些节日。不过,要注意的是,东正教会对基督教年历的理解稍有不同,我们这里只是简单地提一下。

东正教会所遵循的礼仪年可以大致地以复活节为核心分成三个部分。这三个部分分别是 *triodion*、*pentecostarion*,以及 *octoechos*。我们就来简要地探讨一下这三个部分。*triodion* 指的是复活节前的10周,它可以被看作是为这个大节日所作的预备。*pentecostarion* 指的是整个复活节期间,它包括自复活节到五旬节后的那个周日(在西方教会,这个最后的日子通常被称为"三一节")。*octoechos* 指一年的其他时间。然而,我们关注的主要是西方教会的年历。西方教会的年历以降临节开始,现在就让我们来讨论降临节。

降　临　节

"降临节"(Advent)这个词源自于拉丁词 *adventus*,它的意思是"来临"或"到达"。它指紧接着圣诞节前一段时间,这段时间基督徒会回想耶稣降临时的情景。在传统上,有四个周日的时间被分别出来,以充分地预备对圣诞节的庆祝。其中第一个周日被称为"降临节主日"(Advent Sunday),而最后那个周日称为"降临节第四主日"。在这四个周日期间,人们通常可以看到所制作的"降临节花冠",由在木制或金属制架上的四根蜡烛组成。在降临节期间的每一个周日会点燃其中的一个蜡烛。某些教会的教牧人员在这段时间会穿着紫色服装,象征着人们需要悔改(这种习惯也用于大斋节,它也有忏悔的特点)。

严格来说,降临节意在关注耶稣的两次"降临"或"来临":他第一次来是卑微地来到这个世界上(这特别地与圣诞节相关联);而他第二次来则是荣耀地为审判而来,那时将是时间的末了。

学习板块 44

降临节的特别祷告

全能的上帝，
赐给我们恩典以除去黑暗的作为，
并穿上光明的盔甲，
于这地上生活的时光，
其中你的独生子耶稣基督也曾以极大的谦卑来到这里，
因而在那最后的日子，当他再次带着荣耀尊贵而来，
审判活人和死人的时候，
我们都会复活而进入到永恒的生命。

圣 诞 节

圣诞节是一个固定的节日，它总是被确定在每年的 12 月 25 日。这里必须强调，这并不意味着基督徒认为耶稣被生于这一天。其实这一天被选来庆祝耶稣的出生，完全与他出生的日期无关。很可能，这个日期在公元 4 世纪的罗马被确定时，只是为了让基督徒在其他宗教的节日中有自己的选择。这个节日的日期实际上并不重要，尽管在很多出自北半球的基督教作品中，这个日子与冬天和瑞雪的意象联系在一起。

圣诞节的主题是耶稣的出生，它通常以特别音乐会的方式来庆祝。当然，最广为人知的是剑桥大学英王学院(King's College)举办的"九场音乐朗诵会"。九场朗诵(即取自圣经的段落)有意地要追溯上帝在世界的救赎工作，它始于对以色列的呼召，而在耶稣基督的来临中达到高潮。

许多习俗与圣诞节有关，其中较为有名的都起源于 19 世纪。"圣诞老人"是荷兰形式的"圣尼古拉"——即儿童的保护者——在美洲的演化。这个圣徒的节日原本在 12 月 6 日，庆祝的方式就是给儿童礼物。在纽约的荷兰人把这个习俗带到了美洲，它在那里被确立，

并与圣诞节合在了一起。在屋里放置圣诞树并对其进行装饰的作法起源于德国，它于1840年被女王维多利亚的丈夫阿尔伯特亲王带到英国。而这个习惯在德国的起源则可以追溯到其基督教历史的早期，那时在德国的宣教士遭遇到与树神相关的其他宗教的信念。

主显节

主显节(Epiphany)这个不寻常的名字源自于希腊词*epiphaneia*，其字面的意思是“显现”或“为人所知”。这个节日定于1月6号。对于东正教教会，这个节日特别地与耶稣的受洗关联在一起。而在西方教会，它则源自于“东方博士”对圣婴的朝拜。这个节日被看作是一个漫长过程的开始，通过这个过程耶稣的身份和意义最终为世界“所知”。东方博士的来访(记载于太2:1—11)在这里被理解为一种认识和敬拜基督的预告，这随后就表明在耶稣在加利利及犹大的事工中，并且在其复活中达到高潮。

大斋节

大斋节(Lent)始于圣灰节，后者位于复活节前的第七周。这里“圣灰节”需要解释一下。在旧约中时常提到人们把灰撒在自己的头和衣服上，以表明悔改或懊悔(如斯4:1;耶6:26)。大斋节被看作是一段悔改的时期，因此蒙灰被看作是内在懊悔的一种恰当的外在表现。因此，在教会史的早期阶段，尤其是在中世纪，大斋节的第一天以在教士或人们身上撒灰开始。自近代以来，在大斋节期间的棕榈节，燃烧棕榈十字架替代了撒灰。悔改的主题在某些教会也由这段时间教士的紫色服装来代表。

大斋节被广泛地看作是对复活节的预备。在过去的年代，它通常伴之以一段时间的斋戒。大斋节是基于耶稣在加利利进行他的公开事工之前，在旷野中所停留的那40天(见91页)。正如耶稣那时禁食了40天，所以他的信徒们也被鼓励这样做。因此，在复活节前，40天的斋戒受到鼓励。这种作法起源于公元4世纪。在较早的时期，人们被要求有一段较短时间的禁食(如2—3天)。而这种“禁食”的严格意义随着时间和地点的不同而不同。一般地说，西方教会把



东方博士的敬拜，发生于主显节，取自一本中世纪按时灵修的法文书。“Magi”现在通常被译为东方博士。现在东方博士都以君王的形象出现(这个传统出自德尔图良)。其中的一个博士(右边站立者)被描绘成一个埃塞俄比亚人。

“禁食”基本上理解为是减少摄取食物，并用鱼来替代肉食。侧重点在于专注地读经或参与教会活动，而不在于禁食。

这里要注意的一个问题是大斋节的时间跨度。从圣灰节到复活节实际上是46天。因此这个节期怎么成为40天的斋戒？这个答案取决于这样一个传统，它在基督教的早期就存在，即其中的每个周日被看作是对基督复活的庆祝。因此，斋戒在周日是被禁止的。这段

46 天的时段就包括了 40 天的斋戒，以及自圣灰节到复活节这中间的 6 个周日。

与大斋节有关的一个最有趣的习俗与大斋节开始的那一天有关。上面我们已经提到，大斋节始于周三。而在此之前的那一天就意味着是一段斋戒期要开始的最后一天。在英国，这一天尽管被称为“忏悔的周二”，但它更为人所知的名字是“薄饼周二”（Pancake Tuesday）。这个名字的来源是基于这样一个作法：在大斋节来临前清空储藏室。用完所储存的鸡蛋、面粉、牛奶及其他配料的最简单的方法就是烤薄饼。这一天在有些欧洲国家及其殖民地也被称为“Mardi Gras”（即大斋节前的最后一天），它的特点是盛大的狂欢节，就如现在在巴西里约热内卢举行的那种狂欢节。

大斋节最后的一周，由于直接连到复活节，值得特别注意。这个常被称为“神圣周”（Holy Week）的一周，始于棕枝主日（复活节前的那个周日），而终于复活节前的那一天。它包括四个值得注意的节日：

棕枝主日（Palm Sunday）
濯足节（Maudy Thursday）
受难节（Good Friday）
神圣周六（Holy Saturday）

（注意，复活节总是在周日，它紧接着神圣周六，但是，它被看作是在大斋节期之外，标志着这个斋戒期的结束。）让我们分别来看这个神圣周中的四个节日。

棕枝主日指复活前的那个周日。它是为了纪念耶稣胜利地进入耶路撒冷，那时众人在他要走过的道路上抛下棕榈枝（参见太 21:1—11）。现在，在标志着神圣周开始的这一天，许多教会用棕榈枝做成的十字架送给会众。

濯足节是基于约翰福音中所记载的关于耶稣最后所作的举动之一：为门徒洗脚（约 13:1—15）。在中世纪的教会，给会众“洗脚”的仪式是教会礼仪的重要部分，它象征着教职人员的谦卑和对基督的

顺服。"Maundy"这个不常用的词就是指这种礼仪。在中世纪，教会仪式都是用拉丁语。在这一天，其仪式的开始语用的是耶稣的话语："我给你们一个新命令：就是要彼此相爱。我怎样爱你们，你们也要怎样彼此相爱"(约 13:34)。如果以拉丁文来表示，这句话开始的短语就是"*mandatum novum do vobis*"。词语"Maundy"就是从拉丁词"mandatum"(命令)演变来的。

在英国，一个特别有趣的仪式已经与这一天关联在一起。作为对谦卑的肯定，国王这天将为其少数的大臣洗脚。现在，这个仪式已经被"濯足节钱币"所取代，这天国王会在全国的主教座堂向长者颁发特别铸造的硬币。



传统的濯足节仪式。1996 年 4 月 4 日，伊丽莎白女王二世在诺里奇主教堂(Norwich Cathedral)向大臣颁发濯足节钱币。

受难节指耶稣被钉死在十字架的那一天。这在整个基督教年历

中是最为庄严的一天。在这一天，多数的教堂都会取掉所有的装饰。在路德宗教会，这一天的特点是阅读福音书中受难的章节，它通常被安排在巴赫所作的“受难曲”之后。圣马太受难曲和圣约翰受难曲都起源于受难节的这种仪式。举行一个自午夜12点到清晨3点的、为时三个小时的默想祷告会，这种做法起源于18世纪。“十字架的三小时”通常采取默想“十字架上的七言”的方式，伴之以一段时间的静默、祷告或唱圣诗。

受难节的活动在世界各地也具有非常不同的方式。或许最为有名的活动要算在上巴伐利亚的奥伯拉默高（Oberammergau）村每十年举行一次的扮演基督受难钉死的剧目。在1633年，作为对上帝使得他们脱离黑死病的一种感恩，村民们举行了每十年一次的表演基督受难的活动。这个活动持续六个小时，大约有700人参与，现在已经成为一个旅游景点。在菲律宾，这个亚洲惟一的基督教占主流的国家，受难节的庆祝非常热烈。在全国的乡村和城镇，基督在十字架上的受难由一些青年人扮演，他们自愿被钉在十字架上，只是为了表明他们对基督信仰的委身。

神圣周六是指复活节前、大斋节期的最后一天。特别是在东正教会，这一天的特点是“复活节守夜”（Paschal Vigil），这是一种晚间的仪式，它直接延续到第二天的复活节，象征着从黑暗到光明。

复　活　节

复活节标志着耶稣的复活，它被广泛地看作是基督教年历中最重要的节日。这个节日的重要性主要在于其宗教上的重要性。首先，它肯定了耶稣的身份是复活的救主。在东正教的传统中，这一点通常是借助教堂中的圣像和画像表现出来，它们表现出一个得胜和复活的基督（通常称为“满有能力的基督”），因从死里复活，已经成为宇宙的掌管者。其次，它肯定了基督徒的盼望，即基督徒也将从死里复活这个基本信念，并因此不再害怕死亡。这两方面的主题主导了复活节的圣歌和礼仪。18世纪早期的圣歌集《大卫的圣咏》（*Lyra Davidica*）为此提供了一个很好的例子。

学习板块 45

《大卫的圣咏》中关于复活节的意义

《大卫的圣咏》最早出版于1708年，其中所收入的一首圣歌被广泛地用于复活节中。这首圣歌共有四节，每节四行。每行都以“哈利路亚”结尾。这里为清楚起见略去了这个词。请注意，这里强调了耶稣忍受十字架上的痛苦是为了拯救世界，以及在认识到耶稣现在已经从坟墓中复活时所感到的快乐。

耶稣基督今日复活，
我们凯旋的圣日；
他曾一次死在十架上，
为拯救我们而受难。

让我们歌诵颂扬，
向基督我们天上之王；
他曾背负十架与死亡，
为使罪人得蒙救赎。

因他所受种种痛苦，
我们的救恩已得成就；
如今高天之上他作王，
那里天使颂赞不断。

与上述圣歌相似的主题也见于基督教传统的诗歌中。英国诗人乔治·赫伯特(1593—1633年)的诗句就很好地描述了这一点。对于赫伯特来说，复活节表达了信仰者与基督同复活的盼望：

起来，心灵，你的主已复活。唱赞美之歌，
不要迟延，
他会用手领着你，你会和他一样，

一同复活。

在希腊东正教教会，下述传统的复活节话语被广泛使用，它在这个世纪已经为其他教会传统所熟悉：

“基督复活了”(*Christos anestos*)。
“他确实复活了”(*Alethos anestos*)。

复活节在基督教世界中有多种不同的庆祝方式。在天主教会和东正教会中，人们特别关注光明与黑暗之象征的重要性。在古代教会，浸礼被安排在复活节这一天，以表明信仰者已经从黑暗进入光明、从死亡进入生命。在西方文化中已经普及的赠送复活节鸡蛋的习俗，似乎可以追溯到与上述相关的观念，即将鸡蛋看作是新生命的象征，意指由基督教福音所带来的新生命。

表 15.1　1995—2020 年复活节的日期

1995	4/16	2008	3/23
1996	4/7	2009	4/12
1997	3/30	2010	4/4
1998	4/12	2011	4/24
1999	4/4	2012	4/8
2000	4/23	2013	3/31
2001	4/15	2014	4/20
2002	3/31	2015	4/5
2003	4/20	2016	3/27
2004	4/11	2017	4/16
2005	3/27	2018	4/1
2006	4/16	2019	4/21
2007	4/8	2020	4/12

一旦复活节的日期确定，其他所有相关节日的日期也随之确定。棕枝主日是复活节前的周日。五旬节是复活节后的第七个周日，而三一节则是复活节后的第八个周日。因此在 2000 年，这四个节日就分别是：

棕榈节	4/16
复活节	4/23
五旬节	6/11
三一节	6/18

基督教会的礼仪和圣歌是对耶稣基督从死里复活这个信息之重要性特别有力的见证。在拜占廷礼仪中的"复活节 Troparion"清楚地表明了复活节事件对于世界的意义：

基督从死里复活了！
他藉死亡战胜了死亡！
他赐予死者生命！

升天节

升天节(Ascension Day)总是在周四，它可以被看作是对复活节所庆祝之事件的继续。这个节日是为了纪念基督——在复活并对于门徒有所嘱托之后——最终的升天。从神学上讲，升天意味着复活的基督对其门徒之显现期的结束。这些显现详细记载于福音书，新约书信中也隐约提到过，它们紧随于复活之后。升天表明了"升高"之主题的重要性，耶稣被看作是已升高到上帝的右边。

五旬节

五旬节(Pentecost，也译圣灵降临节)是教会用来庆祝圣灵被赐给使徒们、使得教会在早期迅速成长的一个节日。圣灵对于基督徒的思想和生活具有十分重要的意义。现代灵恩运动在世界各地教会中的兴起已经使得人们越来越意识到圣灵所具有的特别地位。五旬节被定于复活节后的第 50 天。在路加福音和使徒行传对耶稣之死及复活的记述中，也描述了从复活到赐下圣灵这段时间所发生的事件。在复活后，耶稣在不同的场合向他的门徒显现，向他们应许了圣灵的恩赐。这被描述为是"天父所应许的恩赐"，与得到传福音和差传的能力有明显的关联。约翰福音提到，耶稣在与他的门徒分离时，应许赐给他们圣灵。这里一个基本的主题是，圣灵被赐给门徒是在耶稣不再以有形的方式向门徒显现之后，为的是提醒他们记住他的话语和工作。值得注意的是，在约翰福音中，圣灵被称为"保惠师"。希腊文 *parakletos* 可以被译为"安慰者"或"鼓励者"。

学习板块 40

新约中对赐下圣灵的论述

约翰福音 14:16—17

我要求父,父就另外赐给你们一位保惠师,叫他永远与你们同在,就是真理的灵,乃是世人不能接受的;因为不见他,也不认识他;你们却认识他,因他常与你们同在,也要在你们里面。

约翰福音 14:25—26

我还与你们同住的时候,已将这些话对你们说了。但保惠师,就是父因我的名所要差来的圣灵,他要将一切的事指教你们,并且要叫你们想起我对你们所说的一切话。

约翰福音 16:13—15

只等真理的圣灵来了,他要引导你们明白一切的真理;因为他不是凭自己说的,乃是把他所听见的都说出来,并要把将来的事告诉你们。他要荣耀我;因为他要将受于我的,告诉你们。凡父所有的,都是我的;所以我说,他要将受于我的,告诉你们。

使徒行传 1:1—8

提阿非罗啊,我已经作了前书,论到耶稣开头一切所行所教训的,直到他借着圣灵吩咐所拣选的使徒,以后被接上升的日子为止。他受害之后,用许多的凭据将自己活活地显给使徒看,四十天之久向他们显现,讲说神国的事。耶稣和他们聚集的时候,嘱咐他们说:"不要离开耶路撒冷,要等候父所应许的,就是你们听见我说过的。约翰是用水施洗,但不多几日,你们要受圣灵的洗。"他们聚集的时候,问耶稣说:"主啊,你复兴以色列国,就在这时候吗?"耶稣对他们说:"父凭着自己的权柄所定的时候、日期,不是你们可以知道的。但圣灵降临在你们身上,你们就必得着能力,并要在耶路撒冷、犹太全地,和撒玛利亚,直到地极,作我的见证。"

五旬节所纪念的特别事件就是圣灵的降临，这事件已经在使徒行传中被记述下来。路加描述了门徒们聚集在一起时，他们如何被圣灵所充满。他对这事件的描述侧重于强调这个事件所产生的影响：门徒们有能力来宣讲福音，并且打破了他们与听众间的语言障碍。从神学上来说，圣灵的降临因此在拯救的计划中占据着重要的位置，这可以被看作是“巴别塔”(创 11:1—32)的颠倒。

五旬节是基督教年历中十分重要的节日。在许多基督教传统中，它被看作是仅次于复活节的节日。五旬节在古英语作品中也被称为“Whitsun”(字面意思即“白色周日”)，这是由于在这个节日，教职人员都身穿白色服装。

学习板块 47

圣灵的降临

使徒行传 2:1—8

五旬节到了，门徒都聚集在一处。忽然，从天上有响声下来，好像一阵大风吹过，充满了他们所坐的屋子；又有舌头如火焰显现出来，分开落在他们各人头上。他们就都被圣灵充满，按着圣灵所赐的口才，说起别国的话来。那时，有虔诚的犹太人从天下各国来，住在耶路撒冷。这声音一响，众人都来聚集，各人听见门徒用众人的乡谈说话，就甚纳闷；都惊讶希奇说：“看哪！这说话的不都是加利利人吗？我们各人怎么听见他们说我们生来所用的乡谈呢？”

三一节

基督教年历的最后一个主要节日是三一节，它紧接着五旬节。这个节日通过庆祝特殊的基督教三位一体的教义，即上帝被看作是以圣父、圣子和圣灵的位格启示出来，完成了复活节的系列活动。它被定在紧随五旬节之后，而后者就是庆祝圣灵的恩赐。早期教会并没有把三位一体的教义作为制定三一节的理由。例如，东正教的年

历中并不包括任何与这个节日直接相当的节日(参见389页)。这个节日最初成为一个主要节日是在中世纪,并且最终在1334年被教皇若望二十二世所确立。三一节是基督教年历中的最后一个主要节日。这个年度其余的日子都被算为“三一节后的周日”,直到新一轮重新从降临节开始。

学习板块48

礼仪色

天主教会规定了某些颜色的使用,作为基督教年历不同季节的标志。这些颜色包括教职人员的服装、祭坛边的悬挂物和其他物品的颜色。在现代天主教会用到了五种颜色,它们使用的情况如下:

白色

这个颜色被用来作为任何与耶稣有关的教会节日(除了那些纪念他受难的节日,如受难节)。它也用于三一节,任何与马利亚有关的节日,以及一些其他场合。

红色

这个颜色被用于与使徒或殉道者有关的节日,并且它也是五旬节的标志。

绿色

这个颜色被用在主显节和大斋节,并且在三一节到降临节期间也使用。

紫色

这个颜色被用来象征降临节和大斋节期间的忏悔和哀伤。

黑色

这个颜色被用在葬礼上,以及其他为纪念死者的场合。

第四节　基督教与文化

基督教具有改变文化的潜在力量。这一点我们在古代和现在世界中都可以看到。在公元3世纪的下半叶，许多罗马人相信，罗马帝国的国力及其影响在减弱，其直接原因是由于基督教的兴起。人们由于选择了基督教而使古老的宗教仪式被抛弃。毫无疑问，基督教的兴起是古典异教文化逐渐衰亡的最重要原因之一。这种情况也可以在现代中国文化环境中看到，那里更年轻的一代人开始对基督教有更多的兴趣。一些传统的中国习俗，比如“扫墓”，即青年人有责任以清理老一代人坟墓的方式来尊崇他们，现在已经被年轻一代的中国基督徒所质疑。他们感到这种做法来自于一些非基督教的信念。因此，由于基督教的发展，中国传统的习俗已经受到影响。我们还可以举出很多发生于非洲和东南亚的例子，来说明由于基督教的兴起而导致文化的改变，其中包括传统宗教信念及其相关仪式的衰落。

然而，我们也必须看到，基督教与文化的关系是双向关系。正如基督教的发展史所表明的，基督徒并没有将一种单一的文化强加给那些愿意接受基督信仰的人们。对于传统的文化信念和模式，即便它们与基督信仰没有什么直接关系，基督教对它们还是明显地持一种宽容的态度。在基督教中所存在的文化多样性，或许是基督教与伊斯兰教最突出的区别。

因此，很多传统文化的习俗和做法在基督教中找到表现的方式，其中一些甚至得到了普遍的接受。我们可以用两个例子来说明这一点。与主教相关的传统颜色是紫色。然而它在古代世界是一种社会地位的象征，这一点被基督徒接受来表达主教在基督教群体内外的重要性。假如基督教是源自于中国，那么主教完全有可能身着黄色，因为这是中国传统的皇家颜色。古代文化的这个方面对基督徒来说是可接受的，因此它就在教会中找到其表现方式。第二个例子是基督徒的这样一种做法(已经普及到整个西方文化中了)，即将结婚戒指戴在新娘左手的第四个手指。这实际来自于一个罗马的习俗，不过基督徒认为它是完全可接受的，因此它被吸收到婚礼中。

还有一个更有趣的领域，它涉及到葡萄酒的供给，这出自于耶稣对其追随者所给予的明确命令，即要他们以饼和酒的方式来纪念他。许多中世纪西班牙、法国和意大利的修道院都以修建葡萄园为其工作的一部分，为的是能够确保圣餐中酒的供给。正是一个修士发现了酒可以保存在葡萄牙软橡木皮的桶中。

下面，我们将探讨基督教对文化产生影响的两种途径。这里要说明，以这种方式来处理这个主题完全是由于篇幅所限。下面的论述必须被理解为对基督教与文化相互作用的例证。不要把这里的简短分析看作是最终的结论。

基督教的象征：十字架

我们已经看到，耶稣基督这个人物如何在基督教信仰中占据了核心的位置。尤其是，我们注意到耶稣在十字架上的死怎样被基督徒理解为拯救人类的基础。十字架因此成为拯救的象征。它同时也是基督徒盼望的象征，因为它肯定了死亡已经被耶稣的复活所战胜。因此，这个原本是作为刑具的十字架，现在成为盼望和转变——这是基督教的根本特征——的象征。

十字架从很早的时期开始，可能早在公元 2 世纪，就已经被广泛地看作是基督信仰的象征。确实，可以公正地说，在基督教中没有哪一个符号能够像十字架那样承载着如此厚重、权威和公认的意义。基督徒的受洗是在十字架下进行的。教堂和其他基督徒聚会的场所不仅仅有十字架，它们经常被建成十字架的形状。基督徒对十字架的重视对于教堂的设计产生了重大的影响。或许就是在这一点上，基督教的神学对西方文化产生了最为深远的影响。谈论伟大的中世纪教堂实际上就是在回顾体现在这些建筑中的神学。

许多基督徒都发现，划十字标记对危险和焦虑的时候是有帮助的。基督徒的墓地——包括天主教、东正教和新教——都以十字架为标志。仔细地研究基督教象征论的起源和发展就会清楚发现，十字架从一开始就被看作是基督福音的象征。在新约最早的经卷中，“十字架的信息”就被用来作为基督福音的概括（林前 1:18—25）。两个 2 世纪的思想家以异常明晰的方式表达了十字架的重要性。对

于德尔图良来说，基督徒就是“那些信仰十字架的人”；而对于亚历山大的克莱门特来说，十字架就是“主的至高记号”。也有一幅反基督教的漫画自古代罗马保存下来，上面画着一个人在崇拜一个长着驴头的被钉在十字架上的人，其中的文字写着：“阿那克萨门努斯(Anexamenos)在崇拜他的神。”

在十字架被世界接受为基督教之最高象征的过程中，最后的一步通常被认为是由于罗马君士坦丁皇帝的归信(参266页)。在那场决定性的弥尔汶桥战役(Milvian Bridge，312年)的前后，君士坦丁看到了十字架的异象，异象中命令他将十字架的标志置于士兵的盾牌上。在君士坦丁统治期间，各种不同类型的十字架竖立在罗马的各处，并且出现在罗马的钱币上。在他之前的皇帝统治时期，钉十字架一直是一种刑罚。但君士坦丁废除了这个做法，并且下令，不再称执行刑罚所用的(绞)刑架为“十字架”(*cruces*)，而称为“patibula”。

早期基督教的作家都把十字架看作是对基督信仰的重大主题进行教导的辅助手段。它不仅肯定了在这个死亡世界中拯救和盼望的实在性，同时也肯定了耶稣的完整人性。早期基督教思想家也准备赋予十字架更多的意义。殉教者查士丁说，在基督教的十字架与柏拉图主义用希腊字母 *chi*(即十字形的 X)表示的宇宙象征岂不是有直接的对应关系？对于一个早期思想家——通常称为“伪希波利特”(pseudo-Hippolytus)——来说，十字架就像一棵从地上长到天上的树，整个宇宙都在围绕着它而旋转。

有证据表明，公元1世纪的基督徒对于绘画耶稣的受难还有疑虑。确实，制作十字架标记是一回事，画出耶稣在十字架上的受难像则是另一回事，尤其因为绘画赤裸的耶稣可能涉及到品味和体面的问题。不过，这些障碍逐渐都被克服了。不管是东方还是西方的艺术，都开始绘出了以敬虔为目的的受难像。为了回应耶稣是完全的神，但缺少真实的人性这个观点，基督教的领袖们鼓励艺术家们绘画耶稣的受难像，以突出他完整的人性。还有什么比画出十字架上的他更能突出受苦致死的耶稣？这种考虑的意义值得我们思考，它帮助我们去理解为什么很多基督教思想家都把虔诚地绘制基督的受难像看得那么重要。

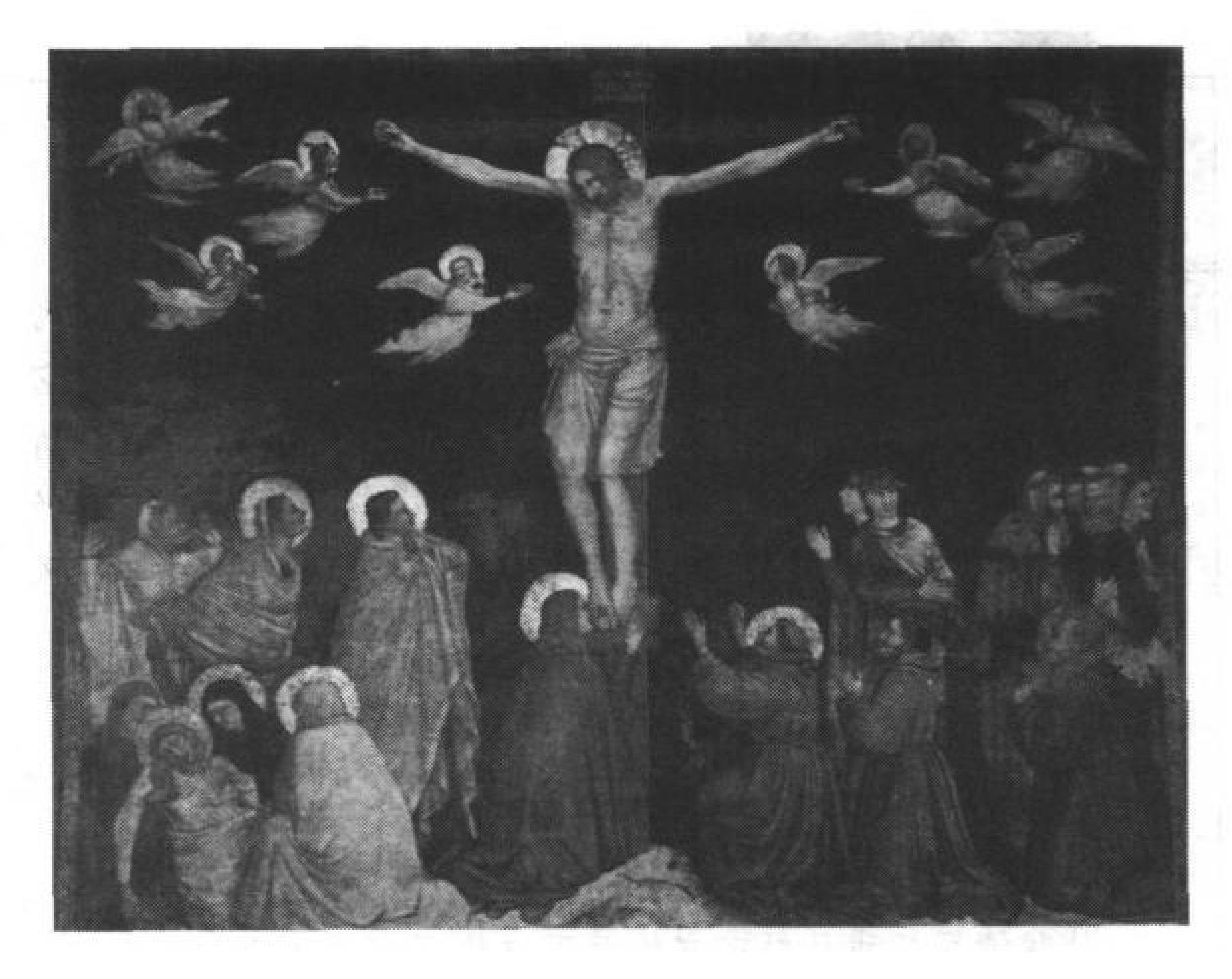
学习板块 49

伪希波利特论十字架的宇宙维度

在早期教父时期，基督在十字架上的死使得人类被救赎的主题成为一个思辨性的主题。下面这个选段，我们不能确定它写作的时间，是从宇宙论的背景下来看待十字架，认为基督所成就的救赎影响到了宇宙的每一个方面。“伪希波利特”指的是这篇著作的不知名作者，他显然模仿了希波利特的写作风格。特别注意十字架对于宇宙的存在所起的重要作用。

> 这棵树对我来说是永恒的拯救之树。我就是靠它滋养的。靠它的根茎，我得以牢固地生根；靠它的枝杈，我得以伸展；它的香气让我气爽；它的灵像清风一样让我清新。我已经在它的荫下支搭了我的帐篷，在炎热时它成为芳香四溢的避难所……这棵硕大的树从地上直长到天上。它立于天和地的中心不断地生长着。它支撑起一切事物，支撑着整个宇宙，是整个世界的基础，是大地的轴心。那不可见之圣灵为它定立支点。它将人性的不同方面以某种神性引导的方式聚合在一起，使得它们再不能与上帝分离。以其触及上天高处的顶端，以其支起大地的根基，以其在空中征服了诸灵的巨大膀臂，它完整地存在于每个地方的每个事物中。

到文艺复兴后期，人们一度赋予受难像的注意力转向了其他宗教主题。文艺复兴时期的艺术家把耶稣生活中的许多事件都看作具有潜在的重要性。他们尤其关注天使传报（即在路加福音中记载的天使利百加通知马利亚她将有个儿子的事件）、耶稣受洗以及耶稣复活的事件。以这些情景为主题的作品，其中尤其重要的有波堤切利



基督受难图，由著名的意大利艺术家乔托(Giotto)在意大利的阿西西(Assisi)教堂所绘制的。注意圣兰兰西斯也在其中。

(Botticelli)的"天使传报"(1493 年)、格吕内瓦尔德(Grunewald)的"受难"(1515—1516 年)。复活的耶稣向抹大拉的马利亚显现的情景也是许多经典作家的主题，其中包括安吉利科(Angelico)的壁画"不要摸我"(*noli me tangere*)，它于 1440—1441 年间绘制在佛罗伦萨的圣马可女修院。

不过，十字架仍然具有根本的重要性。这一点加强了十字架在基督教公共和个人敬拜中的广泛使用。许多教堂被建成十字架的形状，在许多教堂内突出地展示着十字架。对许多信奉基督教的人来说，crucifix 这种十字架是十分重要的，它是指有耶稣在上面的木制十字架，他头上有"INRI"的题字(这四个字母是拉丁词语 *Iesus Nazarenus Rex Iudaeorum* 的缩写，它可以译为"拿撒勒人耶稣，犹太人的王"。参见约 19:1—16)。这种有耶稣的十字架意在提醒基督徒记住耶稣的受难，并以此来强调由他在十字架上的死带来的救恩



天使传报，由马罗·文森索(Malo Vincenzo, 1623—1656年)作。

的真实及其代价。

十字架也在那些历史与基督教信仰紧密关联在一起的国家的象征中表现出来。例如，不列颠联合王国的"联合旗帜"就是由三个不同的十字架组成的一个统一标志：圣乔治十字架(英格兰)、圣帕特里克十字架(爱尔兰)、及圣安德鲁十字架(苏格兰)。凯尔特十字架是爱尔兰风景的特殊标志，它的四臂被一个圆环圈住。其他与个别国家或地区有关的十字架形式还有"洛林十字架"和"马尔他十字架"。将基督教的象征与国旗结合在一起的背景可以追溯到公元2世纪。

殉教者查士丁和其他一些人做了这样一种类比：罗马征服者的大军在他们的“旗帜和战利品”（*vexilla et tropaia*）的引导下向前行进，同样，基督徒在挂着战胜了死亡的十字架旗帜下大步行进。这个主题在弗图那图（Venantius Fortunatus, 530—610 年）那伟大的进行曲圣歌中得到清楚地表现，这个圣歌的名字是“向前的王旗”（*Vexilla Regis prodeunt*）。

学习板块 50

弗图那图主教论十字架为旌旗

在这首进行曲圣歌中，维纳提乌·弗图那图将十字架比作一支伟大胜利者队伍前的旌旗。十字架标志着耶稣在十字架上的死所成就的胜利。下面就是这首圣歌的节选，取自于尼尔（J. M. Neale）的译文。请注意，在第一节中强调了基督既是人类的创造者又是其拯救者。

十字架奥义恢弘，
乃君王披靡旗旌；
造我主牺牲血淌，
赎我孽代我受刑。

十字架真理天平，
众人罪一人承罄；
焉重价惟他偿抵，
洪恩主化我杯饼。

尽管十字架是基督教的主要象征，但注意到早期基督教的其他象征符号也是重要的。这些象征符号中有一个值得我们注意。鱼的标志因其所起的辅助教导作用而成为基督徒身份的标志。鱼的希腊

文是 *ichthus*。希腊文拼写鱼这个字的五个字母分别是 IXΘY∑(i-ch-th-u-s),这些字母可以拼写为一个首字母组成词,来表达与耶稣身份和重要性相关的基督教核心信仰。

希腊字母	希腊词	英文含义
I(iota)	Iesous	Jesus
X(chi)	Christos	Christ
Θ(theta)	Theou	of God
Y(upsilon)	huios	Son
∑(sigma)	soter	savior

ichthus 一词因此阐述了这样的基督论:"耶稣基督,上帝的儿子,救主。"在早期不少基督教的作品中都可以看到鱼的标志。在墓碑上也可以看到。希腊字 *ichthus* 和鱼的标志现在仍然被基督徒广泛地使用。如果你在前面汽车的防护杠上看到一个鱼的标志,那么车主很可能是基督徒。如果一个机构或一个资源定位符(URL)上有"ichthus"的标志,那么它很可能与基督教有关。

基督教音乐

基督教敬拜的丰富性不可避免地导致在教会生活中要吸收各种风格的音乐。尽管早期的基督教思想家对于在敬拜中使用音乐还有些犹豫,害怕受到异教方式的影响,但音乐对基督徒灵性成长的作用很快就被认识到了。

早期对音乐最为重要的使用可以追溯到以某些曲调对词语的诵读,这些词源自于圣经,它们用在修道院的仪式中(通常是固定时间的共同祷告),例如,在较早的晚祷上诵圣母马利亚颂("我心尊主为大"),以及在稍后的晚祷中诵西缅之颂("主啊,如今可以释放仆人安然去世")。每一个这样的颂曲都以其第一个拉丁词为名。不久,人们就开始采用一种无伴奏的单声咏唱来吟唱(而不是背诵)这些重要的段落。这种圣咏中最为现代所知的就是"格列高利圣咏",人们现在可以借助高质量录音手段来欣赏它,这些录音通常是在修道院的

环境中制作的。

这些模式逐渐变得越来越复杂和华丽。为了表现以这种方式来吟咏圣经不同段落所有的不同情感，音乐的形式也就越来越复杂。在以这种方式谱成乐曲的最为重要的圣歌中，下面几个值得注意：

“在白日结束前献给你”（*Te lucis ante terminum*）。这是一首晚祷上的圣咏，借此信仰者在黑夜持续之际将自己交托于上帝的看护之中。

“我的言语，那荣耀神秘的宣告”（*Pange lingua gloriosa*）。这是一首中世纪的圣歌，通常认为是托马斯·阿奎那所作。它解释了圣餐礼的意义。它也被用在濯足节上。

“婴孩出生”（*A boy is born*）。这是一首在圣诗班进入时唱的较短的圣咏，用来庆祝耶稣的降生。

在宗教改革时期，人们对音乐的作用有些争议。茨温利和加尔文认为音乐在基督教的敬拜中没有什么作用。而在其他新教传统中，音乐则继续扮演着一个重要的角色。路德就为一些传统的圣歌谱了曲，并且他也作圣歌。其中最有名的就是“我们的上帝是坚固堡垒”（*Ein feste Burg ist unsere Gott*），它在今天新教的教会生活中仍被广泛使用，尤其是在路德宗教会中。英国教会则提倡用诗篇谱成的圣歌，及其他如圣咏类的圣曲。

在新教中，音乐发展最为明显的阶段是在循道宗兴起之后。卫斯理兄弟俩都认识到圣歌对于基督教教导的传播所起的巨大作用。查理·卫斯理首先开创了“借”俗世的曲调来服务于基督教的先例。例如，英国作曲家珀塞尔（Henry Purcell）为德莱顿（John Dryden）赞美英格兰的诗词谱写了一首雄壮的乐曲，它的名字就是“最美丽的岛屿，胜过一切的岛屿”。卫斯理修改了歌词，使之能够反映基督教信念，但保留了珀塞尔的曲调，形成了一首著名的圣歌：“上帝的爱，胜过一切的爱”。或许在新教音乐中最为著名的乐曲要算亨德尔的“弥赛亚”，它是针对圣经中的一些片断所谱的曲，尤其集中于耶稣的降临及其他随后的荣耀。

然而，在西方基督教世界中，音乐上最重要的发展来自于天主教。在欧洲大的教堂中，对于标准的天主教礼仪性祷文，都要求有越来越复杂和有声望的音乐谱曲。在这些乐曲中，最重要的是为弥撒和安魂祷文谱的曲。实际上，欧洲每一个重要的音乐家都对教堂音乐的发展作出过贡献。蒙特威尔地、海顿、莫扎特、贝多芬、罗西尼和威尔地都是在这个领域作出过重要贡献的音乐家。天主教会毫无疑问是音乐发展的最大支持者，也是西方音乐传统发展的最大推动者。

音乐对于今天的基督徒生活仍然是一个必要的部分。以往的经典在现代的基督教敬拜中依然在发挥着作用。不过，更为流行的音乐在基督教的敬拜中所产生的影响在明显增加，在福音派或灵恩派教会中更是如此。

在探讨了基督徒生活的某些方面后，我们现在就可以转向现代世界中三个主流的基督教类型：天主教、东正教和新教。

思　考　题

1. 在圣诞节、复活节和五旬节中，基督徒庆祝的是什么？

2. 请解释濯足节和受难节在基督教年历中的重要性。

3. 为什么有些基督徒不为婴儿施洗？

4. 请解释为什么基督徒认为与饼和酒相关的礼仪十分重要。这个礼仪的名称是什么？对于这个礼仪与耶稣本人的关系，有几种主要的理解？

5. 为什么十字架是基督教的主要象征？

第十六章　现代基督教：对其不同形式的概览

总体来说，由于基督教历史上两次大的分化，我们可以把现代基督教分为三个广义的类别。第一次分化通常认为发生于 1054 年，那时说拉丁语的西方教会与说希腊语的东方教会分道扬镳。第二次分化则与 16 世纪欧洲的宗教改革关联在一起，从那时起，西方基督教分化成两个主流，它们通常被称为“天主教”和“新教”。由于一系列不同的政治和社会原因，新教中又继续分化出一些不同的宗派（denominations），如路德宗、圣公会、循道宗和长老会。

当然，具体的情景要比这里的简单分析要复杂得多。有一些教会并不真正适合这种划分。一个明显的例子就是马多马教会（Mar Thoma church），它是在印度东南部的喀拉拉邦中有很大影响的本地教会。在新教中也有一些分支，要把它们一般地归入这个运动中也有一些困难。下面，我们试图对现代基督教之主要形式的不同特征做一个概览，同时也会指出其在世界上有重要影响的地区。如果需要进一步研究，可以参看我们提供的进一步阅读的材料。

自第二次世界大战后，基督教生活的一个主要特征就是普世运动。这个运动的名称来自于希腊词 *oecumene*（即“整个世界”之意），其宗旨是想推动基督教的统一，至少破除不同宗派间的某些阻隔。这个运动由于一些不切实际的期望——如期望教会完全地统一——而遇到了障碍。然而，我们也明显地看到，自 1945 年，不同宗派的关系在教会官方和民间等不同层面上均有相当改善。特别是在主要的基督教宗派之间已经进行了很有意义的对话，对于彼此的相互理解产生了很好的影响。由于现在人们还没有明显的热情使得天主教、东正教和新教合并为一，所以我们还是分别讨论每一个派别各自的特征，暂时假定它们在可见的未来仍然是现代基督教的部分。

不过，我们必须强调，其实不可能完全靠文字来传达出基督教不

同类型的各自特征。想要了解圣公会、天主教或基督教之任何其他形式的读者，都需要去实际地经历其各自的敬拜和祷告的生活，去与那些接受了这种宗教的人交谈。完全的旁观没有多大意义，要理解基督教的任何形式，你都需要参与其中。

第一节　天　主　教

天主教（有些人仍然将其称为"罗马天主教"）到目前为止，是世界上最大的基督教派别。它在西部和中部欧洲都有很大影响。某些国家，如爱尔兰、意大利和波兰，有一种与天主教会紧密相关的强烈的民族认同感。由于16世纪西班牙和葡萄牙以及19世纪法国和比利时的殖民扩张，在北美、南美、南非以及菲律宾都有很强的天主教社区。在印度的南部，尤其是果阿地区，天主教的影响也很强。前葡萄牙殖民地东帝汶，在20世纪80年代被印度尼西亚吞并以前，在东南亚的伊斯兰世界中是一个天主教的桥头堡。

天主教的特征，如果考虑到其历史发展的复杂性，是很难概括的。不过，下列几个方面很重要。

1. 天主教会对于教会的建制在传统上一直有很强的等级化理解，这种等级主要为教皇、红衣主教及主教。教皇对于整个天主教世界中主教的任命有重要影响。在教皇去世后，红衣主教会举行秘密会议，来选举新的继任者。红衣主教来自教士或主教，他由教皇提名，被委以特别的管理责任。

2. 部分地由于教皇的重要性，罗马城对于天主教精神特质的形成具有特别重要的意义。新教通常称这个教会为"罗马天主教"，反映出罗马作为这个教会的核心所占有的重要地位。梵蒂冈城普遍被认为是天主教的精神中枢，它也是近代两次重要公会议的会址：第一次梵蒂冈公会议（1869—1870年）和第二次梵蒂冈公会议（1962—1965年）。由于这个城市与早期基督教的紧密关系（普遍认为使徒保罗和彼得是在这里殉教和埋葬的），许多天主教徒会到罗马去朝圣。



教皇若望·保禄二世，1982 年 5 月在访问英国城市考文垂。

3. 教会被看作是一个可见的神圣建制，其结构建立在神圣实在的基础上。尽管这种教会观在梵二会议中有一定的修改，但它对现代天主教仍然是十分重要的。它尤其体现在对教会的教导权所占地位的理解上（通常称为“教权”）。特兰托公会议宣布，人们不能自由地解释圣经，使其意义与“神圣母教会过去和现在的解释相对立，教会能够判断圣经之真实的意义和解释。”在这个观点的背后，有一个强烈的群体观念，它涉及到基督教的生活方式和教会的权威，这一点与 20 世纪现代西方文化中已成为主流的个人主义形成尖锐的冲突。

4. 天主教的教职人员在日常天主教生活中占据重要地位。天主教的教职人员不允许结婚。这是天主教与基督教其他派别的最大区别。东正教或新教都允许牧师结婚。天主教的教职人员皆为男性。虽然妇女也被允许承担某些牧养或仪式上的职责（具体情况依各地的情况不同而定），但天主教会目前仍然保持着男性的教职制度。

5. 天主教非常重视礼仪，换句话说，教会所用的敬拜仪式是固定的，并被置于核心。它反映出这样一个信念，即教会祈祷和敬拜的形式与教会信仰的内容是紧紧关联在一起的（拉丁语表达就是：*lex orandi*，*lex credendi*）。礼仪被看作是对教会信念和价值观的公开陈明，是使徒传统得以延续的一种手段。在梵二会议前，礼仪上所用的语言一直是拉丁语。但现在本地语言已被允许使用，尽管人们在尽力确保地方语言的翻译能够准确地传达出该礼仪的拉丁文所具有的意义。

6. 天主教也有很强的圣礼方面的特征,非常强调"圣礼性天启"(sacramental economy,它是指这样一种观点:基督的死和复活所带来的恩典通过圣礼交流给教会)。天主教会认可七种圣礼(而新教只有两种)。就教会规则的礼仪性生活而言,弥撒可以说是最重要的圣礼,它被理解为基督的身体和血的临在。

7. 修道生活对于形成和培养天主教的特质仍然是十分重要的。尽管传统的修会已经有所衰落,但它们依然扮演着一个重要的角色,如作为对平信徒进行灵性造就的中心。在这个方面,人们对伊格那修灵性神学(Ignatian spirituality)不断增长的兴趣就是一个十分有趣的现象。修会在各个层面建立和保持其作为教育中心方面所起的作用确实值得注意。

8. 天主教特别强调圣徒以及圣母马利亚所起的作用。圣徒们和马利亚被看作同时是活人及死人的代求者。圣母无沾成胎说认为马利亚在其母腹成胎时期并没有沾染原罪,因此为马利亚在天主教的虔敬生活中具有一个较高的位置提供了一个神学上的依据。不过,天主教思想家非常小心地区别了对于马利亚的崇敬(veneration)和对于上帝与圣子基督的敬拜(worship)。

如果要对天主教的基本信念和实践有更完整的了解,我们特别推荐 1994 年出版的《天主教教理问答》,它对天主教的基本信仰给予了明确的说明。

第二节　东　正　教

无论是希腊还是俄罗斯形式的东正教,它们都代表了一种与早期希腊教会有着很强的连续性、其礼仪和教义都可以直接追溯自早期教会的基督教类型。东正教在东欧影响最大,尤其是在俄罗斯和希腊,在这些地区,它对于形成国家的认同感发挥着重要作用。不过,通过移民的方式,它在北美和澳大利亚的一些地方也有发展。比如,澳大利亚的墨尔本,就是世界上最大的希腊东正教社区之一。

东正教的特质包括如下一些要素。



莫斯科教区一个俄罗斯东正教会在举行敬拜的场景。

1. 与早期教会有很强的历史联系性。东正教特别强调"传统"(*paradosis*)观念,尤其是希腊教父们的著作。这个方面像尼撒的格列高利、认信者马克西姆以及被称为"伪狄奥尼修斯"的思想家,都特别受重视。传统被看作是一个活的要素,使人们在面临新时代的挑战时能够保持那些在根本上不变的东西。这反映在东正教所使用的礼仪形式较为固定这一点上。俄罗斯东正教非常重视在仪式中使用传统的斯拉夫语,强调在神学和语言上与以往时代的连续性。

2. 东正教只承认前七次公会议,第二次尼西亚公会议(787年)以后的会议都被认为不具有权威性。尽管也有地方性的会议来讨论各种不同的事务,但它们并没有被看作与前七次公会议具有同等的权威性。

3. 东正教一直反对在西方天主教中出现的那种权威观。在20世纪,西方的神学家对一直在东正教会中起主导地位的"普世性"(或大公性,catholicity)观念倍加关注。这个观念通常用俄语 *Sobornost* 来表示,它在其他语言中没有严格对应的词。一方面它含有"普遍性"的一般意义,另一方面它也表达了在教会团契中信仰者的合一之意。这个观念在布尔加科夫(Sergei Bulgakov)和孔梅亚科夫(A.S. Khomiakoff)的著作中得到充分的阐述。他们试图使其在教会个体成员的特殊性与教会整体生活的和谐性之间取得一个平衡。它被与"公会议至上"(conciliarity,俄

语中 *sobor* 这个词通常意为“会议”或“群体”）的观念联系在一起，以此表达教会的生活是以这种方式来支配的：其权威被分散在所有信仰者之中，而不是集中在任何类似教皇这样的人物身上。



一个来自中部俄罗斯学派的圣像，描绘了天使传报的场景，即天使加百列告诉马利亚，她怀上圣子。

3．神学上比较独特的思想包括：认为圣灵只是出自于圣父（而不像西方教会所认为的出自于圣父和圣子，参见 208—210 页）；以及将拯救理解为“成圣”（deification）。“上帝成为人，乃是为使人成为上帝。”这个神学的主题可以被看作在很大程度上奠定了东方基督教传统——无论是教父时期的还是现代希腊及俄罗斯的东正教神学传统——在救赎论方面的思考。正如这句引文所表明的，在道成肉身的教义和上述意义的救赎论之间有着紧密的联系。对于阿塔那修来说，拯救即意味着人对上帝之存在的参与。神圣的逻各斯通过道成

肉身进入到人性中。在披戴普遍人性的基础上，阿塔那修得出结论说，逻各斯不只是披戴耶稣基督作为人的生存，同时也披戴一般的人性。结果就是，所有的人都能够分有来自道成肉身所产生的成圣结果。人的本性被造时就是以分有上帝存在为目标，借着道的降临，这个潜能最终被实现了。

4. 东正教对圣像的使用是十分重要的特点。圣像就是指耶稣基督、马利亚或其他宗教人物的图像。对于圣子道成肉身的特别强调被认为对祷告及灵性都有意义。圣像乃是“感觉的窗户”，借此能让信仰者一瞥神性的实在。

5. 修道院对于分辨和显明东正教的特质一直有着非常重要的意义。或许最重要的修道中心依然是阿寿斯山(Mount Athos)，它是一个伸向爱琴海的半岛。大多数的主教来自于修道院。

6. 东正教的教士被允许结婚(假如他们被按立前已经结婚的话)，这一点与天主教的情况不同。不过，主教通常是不结婚的，这主要是由于作为修士的背景。东正教坚持只有男性可以被按立，反对女性成为神甫，这基本上是出自于传统对此问题的看法。

第三节　新　　教

“新教”这个词一般用来指历史上源自于16世纪欧洲宗教改革的那些教会。这个词容易产生误解，因为多数的新教教会强调它们与早期教会的连续性。这里必须指出，“新教”这个词并不与“大公”(catholic)对立。“catholic”(大公性)与“Catholic”(天主教)在拼写上的区别是十分重要的。“天主教”只是“大公性”的一种特殊表现方式，而新教所反对的只是这种方式。例如，圣公会和路德宗思想家特别强调他们在思想和生活上与早期教会的关联，肯定他们自己之“大公性”的可信性。同样，在1536年，日内瓦城的宗教改革者加尔文也曾激烈地为宗教改革辩护，指出指控宗教改革无视教父的传统是没有依据的。下面，我们会按照一般对“新教”这个词的使用，用它来指称那些历史上源自于16世纪的分化所产生的教会。

新教教会与欧洲某些区域的状况有着紧密的关系。例如，路德

宗就与斯堪的纳维亚的状况有紧密的联系,正如不同形式的长老会对于苏格兰和尼德兰地区有影响,而圣公会在英国有影响一样。部分地由于这种联系,更一般地由于它们与宗教改革之主流的连续性,这些教会都给那些还无法认信基督信仰的婴儿施洗。在这方面它们都与浸信会有区别,后者认为这种礼仪只应该给予那些认信基督信仰的人(参见 381—382 页)。

“宗派”(denomination)这个词通常被用来指一些特定的新教教会,如路德宗和循道宗。在现代,新教中的宗派发展表现出一系列特征,其中有两个方面是特别重要的。福音派(Evangelicalism, 参见 343—346 页)现在在西方英语世界大多数的主流新教宗派中都有着重要的影响,尽管它的影响直到最近这个时期之前在欧洲大陆一直较小。一些独立的教会已经以相对特殊的福音派风格展露出来,尤其是在南美和南非地区。灵恩运动(参见 347 页)也已经在许多主流的新教教会生活中产生影响,这种影响甚至在天主教中也被感受到了。有一些特殊的灵恩派(如神召会)在全球新教中的重要性地逐渐增加。下面,我们将关注五个主要的新教宗派。我们必须认识到,福音派和灵恩运动的快速增长意味着新教在数量上的增长越来越可能发生于主流的宗派之外。

所有新教的宗派都允许他们的牧师结婚。近些年来,大多数(必须说明不是所有的)新教宗派都已经允许妇女在教会中被按立为全职的教职人员。除此之外,新教与天主教的其他区别包括下述几点:

1. 反对教皇的权威。一方面很多基督徒(新教)也对教皇怀着尊敬,但并不把他看作是道德或教义的代表。

2. 新教只认可两种圣礼(参见 379 页),并且在圣餐礼中不作出信徒与教牧人员的区别(参见 305 页)。换句话说,平信徒在圣餐中可以同时接受饼和酒。然而,需要注意的是,循道宗在传统上一直坚持在圣餐中用未发酵的葡萄汁,而不是葡萄酒。

3. 反对天主教的某些信念,或者只是把它们看作个人可有可无的信念,而不是宗派官方的教导。这些信念包括:炼狱的观念(参见 241—242 页),圣徒代求的观念,以及任何形式的对圣母马利亚的崇

敬。

4. 在第二次梵蒂冈公会议之前，天主教会的礼仪要求使用拉丁文。这与宗教改革家的观点相反，后者认为所有形式的公共敬拜都必须使用普通人可以懂得的语言。

读者如果对这些历史的和神学的要点有更多的兴趣，可以阅读一些有关宗教改革之历史和神学方面的书籍，这方面的书籍会更为详细地阐述和解释上述各点。

圣公会

"圣公会"(Anglicanism)这个词通常用来指具有独特特征的英国国家教会(*ecclesia Anglicana*)，它产生于16世纪的宗教改革。由于英国在世界范围的影响，首先是通过合并爱尔兰和苏格兰，随后通过17世纪在北美的殖民，18世纪后期在印度次大陆以及19世纪后期在次撒哈拉非洲的殖民，使得圣公会的影响范围有很大的扩展。有一幅关于圣公会的漫画是"不列颠皇帝在祷告"，多少包含一点真理的因素。圣公会在英国统治领域之外的影响比较小。

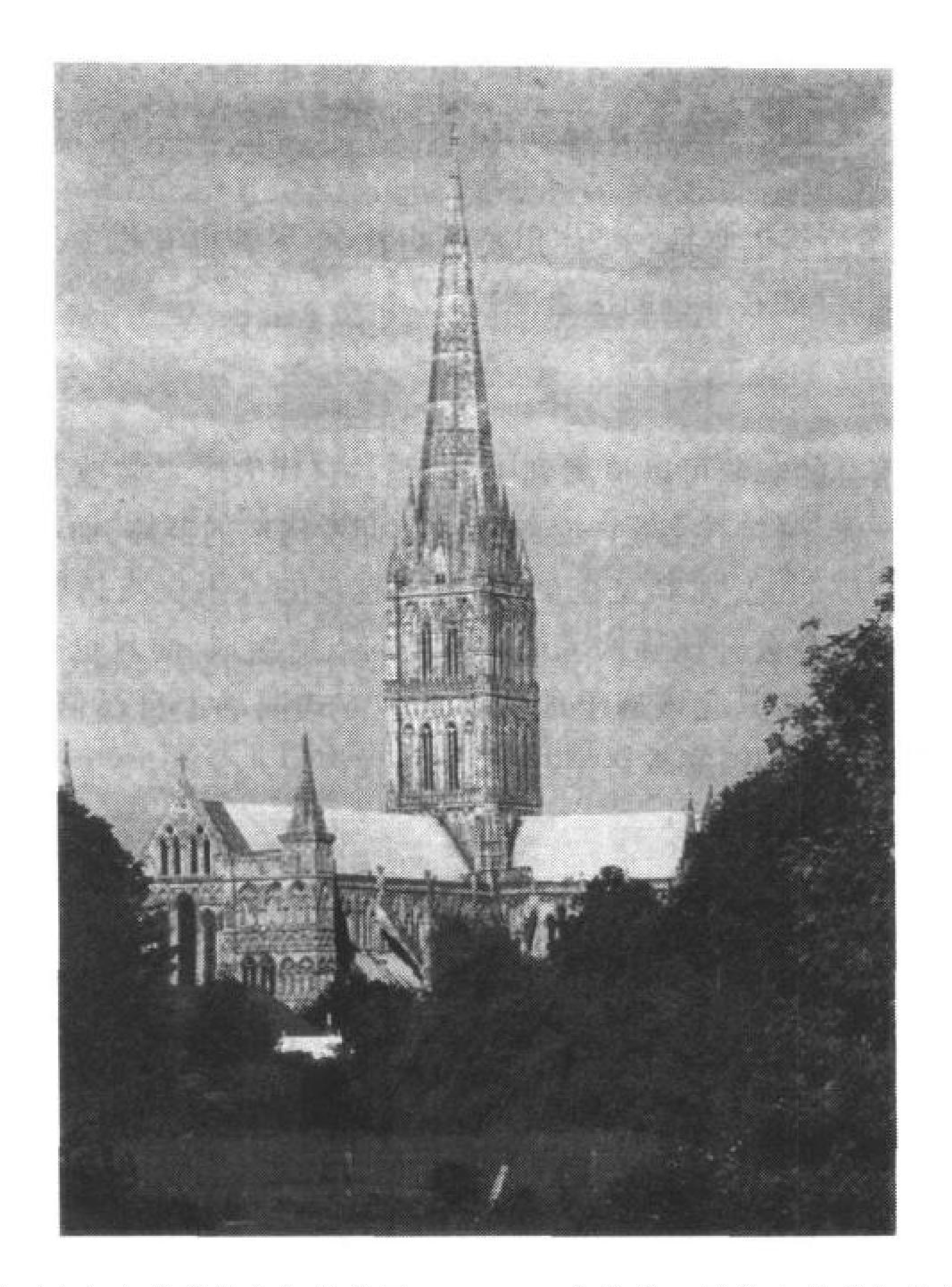
圣公会的主要特征有如下几点：

1. 圣公会是一个主教制教会，主教制表明了其与早期教会的历史连续性。这对圣公会更具大公性的地区来说非常重要。

2. 英国的坎特伯雷城具有特别的重要性。坎特伯雷大主教被看作是圣公会的精神领袖，尽管他并没有像教皇那样的权力。圣公会的所有主教均被邀请参加每10年一次的兰贝斯会议(Lambeth Conference，坎特伯雷大主教官邸会议)，目的在于回顾圣公会在过去10年里的方向，并计划未来的方向。

3. 圣公会在神学上的特征体现在39条信纲里。

4. 圣公会是一个十分礼仪化的教会，其最初的核心之一主要集中在公祷书(1662年)，它以固定的礼仪形式体现了"圣公会的精神"。此外，全世界的圣公会还具有共同的教会结构。然而，在20世纪70年代显得尤为重要的礼仪修订，却导致英国、加拿大、美国和澳



从西南方向看到的索尔兹伯里(Salisbary)主教堂。圣公会的索尔兹伯里教区和主教堂经常出现在描述英国教会的文学作品中,包括安东尼·特罗洛普(Anthony Trollope)在其《巴彻斯特年史》(*Barchester Chronicles*)中对19世纪圣公会的著名描述。

大利亚的圣公会接受了不同的礼仪形式。这严重地削弱了这个宗派在神学上的统一性。

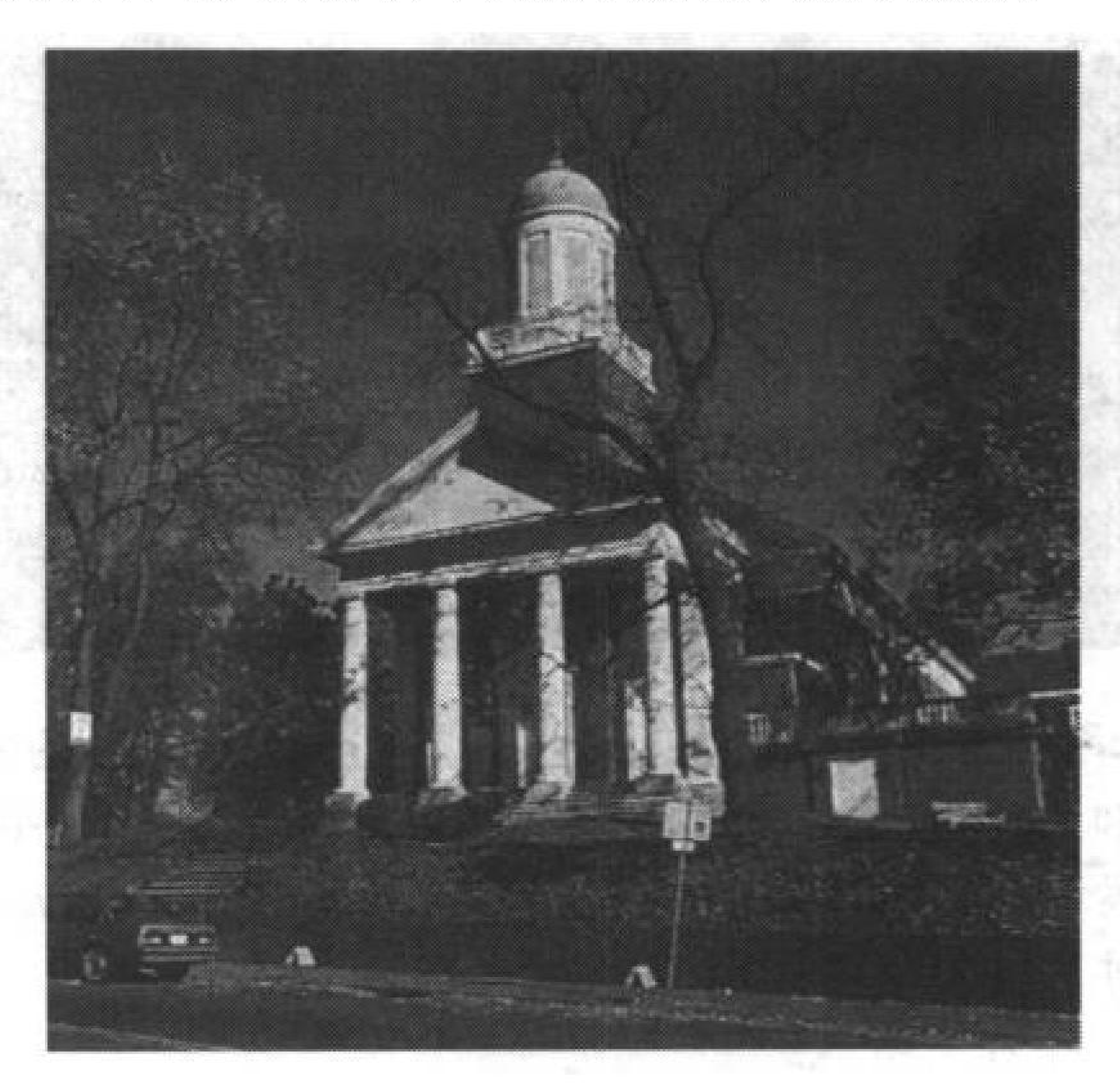
5. 由于像澳大利亚和加拿大等国越来越关注从国家角度摆脱"殖民地"的形象,不断增加的分权倾向已经造成人们从各自国家的或伦理的角度来重新看待其圣公会的身份。传统形式的圣公会已经

被看作过于“英国化”或“殖民化”，以致不能维持其在后殖民时代的可信性。这使得圣公会日益分化，反映各地方的关注和资源。有迹象表明，这个倾向在未来仍会继续。

6. 圣公会主要是一个使用英语的教会，尽管也有很少圣公会在非英语地区(如在非洲的法语区)。

浸信会

浸信会的起源可以追溯到17世纪。它代表了宗教改革中较为激进的一派，坚持教会是一个纯粹由信仰者构成的群体，而不是一个混合体。17世纪，尤其是在英国，越来越多的人不仅支持教会应该由那些明确并公开地确认了他们信仰的人所组成，而且也支持相关的观点，即浸礼只应该施于那些以这种方式明确了自己信仰的人。这个看法与英国国家教会相冲突，后者允许婴儿受洗。



弗吉尼亚大学的主教教堂，位于弗吉尼亚的夏洛特斯维尔(Charlottesville)。请注意其殖民地的风格，这种是这个时期许多建筑的典型代表。

这个运动在19世纪的英国得到发展。那时著名的布道家司布真(C. H. Spurgeon)用他的讲道吸引了大量的听众。威廉·凯利

(William Carey)于 1792 年建立起来的浸信会差会在差传方面付出了很多努力。浸信会教会是在北美建立起来的，在那里，这个运动已经相当大程度地影响到美国的公众生活。美南浸信会联会(Southern Baptist Convention)是现代美洲基督教最重要的力量之一。它的六个神学院对于形成这个宗派的独特特质具有相当的重要性。20世纪或许最为著名的新教徒——葛培理——就属于这个宗派。

浸信会的特质不容易概括，这主要是由于该宗派在世界各地存在着差异性。然而，下述几点可以帮助我们理解这个运动。

1. 浸信会坚持浸礼应该施予信仰者。婴儿受洗被认为是不合理的。这或许是浸信会最突出的特点。

2. 浸信会在神学上持保守立场，将圣经置于很高的地位。“圣经地带”(the Bible Belt)这个词被用来指美国南部的一些州，这反映出圣经在浸信会教会生活中的重要性，尤其是在讲道中。尽管“福音派”这个词有时被质疑(它被看作是一个来自“北方佬”的词)，但十分明显地是，美南浸信会在其取向上日益趋于福音派。

3. 浸信会教会有意地避免传统的教堂设置形式，即将祭坛置于中央，而使讲坛设在旁边。传统的方式可以理解为想让会众的注意力集中在中央的圣餐礼上。而浸信会教会则将讲坛设置于中央，以突出对公众朗读圣经以及随后依据圣经的讲道的重要性。

4. 浸信会对固定化的礼仪常持批评态度，认为其中对于信仰纯粹形式化的表白有一种不健康的倾向，压制了牧师和会众的即席祷告。

5. 浸信会的教职人员被称为牧师(pastor，拉丁词意为“牧人”，或 minister，拉丁词意为“仆人”)，完全避免用神父(priest)。浸信会反对主教制的教会建制。

路　德　宗

路德宗(又译信义宗)是这样一个新教宗派：它直接源自于路德在 16 世纪 20 年代在德国教会中的宗教改革。路德宗最初只限于德国东北部地区。然而，随着其逐渐的扩展，这个宗派已经发展到整个

斯堪的纳维亚和波罗的海地区。尽管在早期有迹象表明,路德宗有可能在16世纪30年代后期成为英格兰基督教的主流,但它并没有达到某些人所期望的那种影响。这个宗派在差传方面比较活跃,尤其在印度。不过,这个运动最大的扩展来自于路德宗教会从斯堪的纳维亚和德国向北美的移民。在明尼苏达州定居的瑞典移民社区就是这方面很好的例子。路德宗也通过相似的过程扩展到澳大利亚。所以,路德宗在今天已经存在于德国、斯堪的纳维亚、波罗的海沿岸以及美国北部。由于各自环境的区别,北美和欧洲的路德宗在过去的世纪中已经表现出一些不同。然而,路德宗世界同盟(the Lutheran World Federation)成立后,它已经为不同路德宗教会在身份和目标上的统一方面做出了很多努力。

路德宗的特质,在某种程度上,反映了路德个人在宗教改革上的一些核心主题,它们一方面强调了与中世纪教会的连续性,另一方面又引入被认为是必要的一些教义和其他方面的改革。

1. 路德宗是一个重视礼仪的教会,它把礼仪看作是保证与以往的历史连续性、坚持教义正统性的一种手段。

2. 路德宗在神学上的特点表现在奥斯堡信条(Augsburg Confession, 1530年)和协同信条(Formula of Concord, 1577年)中。因此,路德宗的神学院及出版社的名称常常与“奥斯堡”和“协同”结合在一起。

3. 路德宗保留了对圣礼的重视,这一点可以追溯到路德,而在新教的其他宗派中可能已经不明显了。它接受了对浸礼的因果性解释,认为浸礼“对于拯救来说是必要和有效的。”这种观点与新教其他宗派的看法是冲突的,尤其是浸信会,后者把浸礼看作只是恩典的一个表征,而不是在恩典被给予之前就必需的某种东西。

循道宗

循道宗是英国国教中出现的一个运动,后来形成了独立的循道宗这个宗派。它的源起特别地与约翰·卫斯理(John Wesley, 1703—1791年)相关,他是循道宗运动的开创者和早期领袖。循道宗从英

国国教中分离出来而成为一个独立的宗派并非卫斯理最初的意愿。早期循道者所强调的是对个人圣洁的渴望。“循道者”(Methodist)这个词本是一个绰号,它来自于卫斯理和他的小群体所表现出的敬虔和克己的循道生活。总体来说,循道宗主要是建立在世界上讲英语的地区,在这个方面它与圣公会有相似的特征。经过一系列联合的努力,循道宗不再是作为一个独特的宗派存在于包括加拿大和澳大利亚在内的世界各地区。世界循道宗公会(World Methodist Council)的成立已经向着将循道宗看作普世基督教的一个独特实体迈开了一步。

1. 从一开始,循道宗就对平信徒的作用特别重视。“平信徒讲道者”的工作特别表现出这个特点,同时它也在循道宗教会的管理模式上表现出来。

2. 循道宗意识到福音同时关涉到个人和社会的改变,因此相当重视整合个人信仰与社会行为。

3. 从卫斯理的时代起,循道宗的特征在神学上被最好地描述为“恩典的乐观论”。这个观点与改革宗的加尔文主义进路相冲突。

改　革　宗

如果说路德宗教会在历史上起源于路德,那么改革宗教会则起源于加尔文。改革宗教会很快在西欧建立起来,并且从那里传播到北美。欧洲、苏格兰及尼德兰很快成为改革宗思想的重镇。在英国,改革宗教会主要有两个传统,它们分别被称为“长老会”(Presbyterianism)和“公理会”(Congregationalism),代表了教会管理的两个不同模式。由于19世纪荷兰的殖民政策,改革宗教会也在南非、南美的东北部以及东南亚的部分地区建立起来。在美国,普林斯顿神学院就是作为长老会思想的一个中心建立起来的。最近,由于基督教影响在韩国的迅速增长,韩国已经成为改革宗教会的一个重要力量。世界改革宗同盟(the Alliance of Reformed Churches,其现在形式形成于1970年,但其前身建立于1875年)为世界不同的改革宗教会提供了维系其共同身份的途径。

改革宗教会有很多不同的分支,因此要概括出它们的共同特征是不容易的。不过,下面几个方面对于改革宗来说十分重要。

1. 改革宗教会通常是由"长老们"来管理("长老会"之名就源自于此)。某些改革宗教会将长老看作是牧师,承担牧养和教导的职责。而另一些教会则将他们看作是协助者,主要承担教会行政管理的职责。

2. 在传统上,改革宗的敬拜非常重视对上帝话语的阅读和宣讲。圣餐礼虽然是有规律的,但不是常常举行。所强调的是讲道,而不是圣礼,这从改革宗周日的常规敬拜中十分明显地表明出来。

3. 在讲英语的西方世界,以及被改革宗所影响的地区,改革宗信仰的特征在神学上体现在威斯敏斯特信条(Westminster Confession, 1647 年)中。因此,改革宗神学院和出版社的名称常常与"威斯敏斯特"这个词结合在一起。

4. 大多数改革宗教会都肯定上帝在预定方面的主权,它与循道宗的那种更"乐观的"观点有区别。

福 音 派

前面已经提到,福音派自 1945 年以来在新教的主流教会中就已经成为重要的力量(参见 343—346 页)。尽管某些新建立的新教宗派有明确的福音派倾向,但从总体的情况看,福音派更像是出现于主流宗派中的一个运动。因此,在改革宗教会中出现的福音派仍然保留了这些教会的特质(包括它的教会结构),而以至少是下面提到的某些福音派特征为补充。同样,福音派在圣公会中也保留了很多该教会的特点(如教会的主教制,固定的礼仪等),但在这教会中也表现了福音派的特点。

福音派有如下四个主要特点:

1. 福音派非常强调圣经。这一点在这个运动的讲道形式中表现得特别明显。这个特点贯穿在福音派生活的各个方面,包括在教会生活中重视查经小组,以及个人有规律的灵修式读经。

2．福音派十分强调耶稣的十字架。尽管耶稣是福音派思想的中心，但它所强调的更侧重于耶稣在十字架上的救恩。这一点在福音派的圣歌和赞美诗中表现得比较明显。

3．福音派强调个人悔改的必要性，相当警惕那种“唯名论”(nominalism)的危险，即“只是形式地或外在地接受了基督教的教导，而没有任何相应的个人转变”。福音派的讲道中经常强调“重生”(参见约3:1—16)的重要性。

4．福音派教会或个人对于传福音(evangelism)——即，使他人认信基督信仰——十分投入。葛培理就是20世纪福音派人士的一个好例子，他由于在传福音方面的强调而闻名于世。这里要注意的是，福音派(evangelicalism)和福音传播(evangelism)由于拼写上的细小区别而常被人们混淆。前者是指一个运动；而后者则是指一种活动——与福音派运动有特殊关联的一种活动。

灵恩运动

灵恩运动在20世纪得到很大的发展。尽管存在着某些个别的灵恩派，如“神召会”(Assemblies of God)，灵恩运动(像福音派运动一样)更像是主流宗派中的一种倾向。它在天主教教会也有越来越多的影响。这个运动强调的是圣灵的能力和活动，这点或许在其敬拜中表现得最明显，它一般的特点是不太讲究形式，比较活跃，向上举手表示赞美。

在灵恩运动表现出的特质中，如下几个方面值得注意：

1．灵恩派教会的敬拜已经发展出一种独特的敬拜形式，即大量地使用反省性的合唱和歌曲。这方面已经为许多非灵恩派教会所接受。一方面，做一般性的概括确实是危险的，但还是可以说，灵恩派敬拜中的歌曲经常强调信仰者对于上帝、耶稣和圣灵的正面情感，并借着不断地重复关键的词语或观念而加强这些情感。

2．在灵恩派教会中，依靠圣灵得到直接个人启示的观念在这里找到了其表达途径，“知识的言语”或“预言”成为上帝引导个人或教会的方式。这种直接个人性启示的观念常常使得灵恩派教会与福音

派教会产生冲突，后者倾向于强调上帝的启示和引导具体包含在圣经中，或者借助于圣经表达出来。

3．灵恩派敬拜通常以所谓“讲方言”为其特点。这个为新约作者们所知的现象通常采取的形式是：用他人所不理解的言语把自己的情感或感情在狂喜中倾泄出来。这个现象与传统的五旬节派有特别的关系。尽管多数的灵恩派教会对此还有疑问，“讲方言”还是很多灵恩派敬拜表现出的重要方面。

4．灵恩运动一般认为所记载的早期教会的历史事件今天还可能重复。当某些基督教思想家认为奇迹（如医治）主要出现于基督教扩展的早期，而现在不应再期望奇迹（这种观点被称为“终止论”，cessationism）时，灵恩派教会一般认为这种奇迹应该是教会事工的一个部分。因此，灵恩派的敬拜或其他聚会通常包括医治或赶鬼。

通过对基督教这些主要形式的简要介绍，我们就结束了这本基督教概论。限于篇幅，我们所给出的论述材料十分有限。然而，我们希望这里所包括的内容会使你对今天最有影响的宗教运动有更深的认识和理解。如果在读完这本概论后，你感到希望了解更多的东西，那么我们的目标就达到了。

思 考 题

1．如果你参观一个教会，什么样的东西或信念使你能够判断出它是一个天主教的教会？

2．基督教的哪个传统形式十分看重圣像？它们被认为有怎样的重要性？

3．你会以怎样的方式来区别一个圣公会或浸信会的教堂？

4．试概括天主教与新教的主要区别。

5．你会如何区别福音派和灵恩派？

基督教专业术语表

下面是读者在阅读过程中可能遇见的基督教专业术语的简述。下面这本书特别推荐给愿意更深入了解基督教术语的人们：E. A. Livingstone 编辑的《牛津基督教会辞典》(*The Oxford Dictionary of the Christian Church*)(牛津：牛津大学出版社，1990 年)。

嗣子说(Adoptionism)：这种异端认为耶稣是上帝在传道的某一时刻(通常在受洗时)"领养"的儿子，反对如下正统教义：自受孕起，耶稣在本质上就是上帝的儿子。

耶稣降临节(Advent)：基督教年历中的开始时期，圣诞节前的一段时间。这个词源于拉丁词 *advantus*("来临"或"到达")，指耶稣基督的降临(参见 389 页)。

亚历山大学派(Alexandrian School)：教父时期的一个思想流派，与埃及的亚历山大城紧密相关，以其基督论(强调基督的神性)和释经学(使用寓意解经)闻名于世。安提阿学派与它在这两个领域持相反观点。

再洗礼派(Anabaptism)：来源于希腊词"再受洗礼者"，指 16 世纪宗教改革中基于门诺(Menno Simons)或胡伯迈尔(Balthasar Hubmaier)等思想家之思想的激进派。

存在类比(Analogy of being)(拉丁文为 *analogia entis*)：此理论与托马斯·阿奎那联系紧密，认为在被造的秩序和上帝之间存在着一致和类比的关系，这是神圣创造(creatorship)的结果。

信心类比(Analogy of faith)(拉丁文为 *analogia fidei*)：这种理论的突出代表是卡尔·巴特，坚持被造的秩序和上帝之间的任何一致，都必须建立在上帝自我启示的基础上。

神性拟人说(Anthropomorphism)：认为上帝具有人的特征(比如手或脚)或人的其他特征的理论倾向。

安提阿学派(Antiochene School)：教父时期的一个思想流派，与今天的土耳其城

市安提阿关系尤为紧密，以其基督论（强调基督的人性）和释经法（采用字面解经）闻名于世。亚历山大学派在这两个领域和它持相反立场。

反帕拉纠作品（Anti-Pelagian writings）：奥古斯丁关于帕拉纠争论的一些作品，在其中他捍卫了自己关于恩典和称义的观点。参见帕拉纠主义。

启示的（Apocalyptic）：一种著作类型或者宗教观，以末后的事和世界的末了为核心，常采用复杂的象征性异象的形式。旧约的《但以理书》和新约的《启示录》就属于这类作品。

护教学（Apologetics）：以捍卫基督教信仰为核心的基督教神学领域，尤其指通过理性来论证基督教信仰和教义。

否定神学的（Apophatic）：指一种风格独特的神学，强调对上帝的认识不能从人的范畴中获得。“否定”（源于希腊词 *apophasis*，“否定”或“否认”）的神学方法特别与东正教修道院传统相关。

使徒时期（Apostolic era）：被视为权威的基督教会时期，从耶稣基督的复活开始（约公元 35 年）到最后一位使徒去世（约公元 90 年）。这个时期教会的思想和行为，至少在某种程度上被众多教会圈子广泛认为是标准的。

运用论（Appropriation）：与三位一体相关的术语，在肯定三位一体的三个位格参与所有三位一体对外作为的同时，也可以将这些行为思想当成某一个位格的特别作为。因此，如果认为创造是圣父的工作，救赎是圣子的工作，也是恰当的，虽然实际上在这些工作中三个位格都在场并起作用。

阿里乌主义（Arianism）：一种主要的早期基督教异端，认为耶稣基督是上帝最高的创造物，否认他的神性地位。阿里乌争论对基督论在公元 4 世纪的发展起到重要的作用。

赎罪（Atonement）：最早由威廉·丁道尔（William Tyndale）杜撰的一个英文词，用于翻译拉丁词 *reconciliatio*，后来逐渐有了引申义，指“基督的作为”或者“基督因着他的死和复活为信徒带来的益处”。

巴特式的（Barthian）：用于描述瑞士神学家卡尔·巴特（1886—1968 年）之神学观点的形容词，主要因强调启示的优先性和耶稣基督的中心性而著称。“新正统”和“辩证神学”的用法也与此相关。

见主之面（Beatific Vision）：特别使用于罗马天主教神学中，指对上帝完全的看见，只有选民死后才能实现。但是托马斯·阿奎那等一些作家宣扬，上帝允许

某些他喜悦的人——如摩西和保罗——在今生看见他。

加尔文主义(Calvinism):一个有歧义的术语,在两种差别极大的意义上使用。其一,指深受约翰·加尔文或其著作影响的宗教团体(如改革宗教会)和个人(如西奥多·贝扎)的宗教思想。其二,指约翰·加尔文本人的宗教思想。尽管第一种含义更常用,但是人们越来越认识到这个词容易产生误解。

卡帕多西亚教父(Cappadocian Fathers):对教父时期三位主要希腊语作者的总称:凯撒利亚的巴西尔、纳西盎的格列高利和尼撒的格列高利。他们都生活在4世纪晚期。"Cappadocia"指他们所居住的小亚细亚(今土耳其)的一个地区。

笛卡尔主义(Cartesianism):以勒内·笛卡尔(1596—1650年)为代表的哲学观点,特别重视认识者和知识的分离,坚持个体思考是哲学思考的正确起点。

教理问答(Catechism):基督教教义的普及手册,通常采用问答的形式,旨在宗教教育。

大公的(Catholic):形容词,既指教会在空间和时间上的普世性,也特指强调这一点的教会团体(有时也称为罗马天主教会)。

卡尔西顿定义(Chalcedonian definition):卡尔西顿公会议上的正式宣告,即耶稣基督被认为拥有神人二性。

灵恩、灵恩的(Charisma, charismatic):与圣灵的恩赐特别相关的一些术语。在中世纪神学中,"charisma"用于指上帝出于恩典赐予个人的属灵恩赐。20世纪早期以来,"charismatic"逐渐用于指一种神学和崇拜的风格,这种风格特别重视圣灵的即时临在和经验。

基督论(Christology):基督教神学的一个组成部分,讨论基督的身份,尤其涉及基督的神性和人性问题。

相融互摄(Circumincession):参见 Perichoresis。

公会议主义(Conciliarism):对教会或神学权威的一种理解,特别强调普世教会的作用。

忏悔、信条(Confession):这个词起初指认罪,在16世纪它获得了一个完全不同的专门涵义——指体现新教教会信仰原则的文献,比如路德宗的奥斯堡信条(1530年)或者体现早期路德宗思想的改革宗第一信条,以及瑞士改革宗第一

信条。

同质的(Consubstantial):源于希腊词 *homoousios* 的拉丁词,字面意识是“同一本质的”。用于肯定基督耶稣完全的神性,尤其反对阿里乌主义。

合质论(Consubstantiation):指真实临在论,以马丁·路德为代表,坚持圣餐中的面包和酒的实质与基督的身体和血的实质相混合。

信经(Creed):基督教信仰的正式规条或总结,为所有基督徒所共同坚持。最重要的是使徒信经和尼西亚信经。

自然神论(Deism):指以 17 世纪为代表的一群英语作者的观点,他们的理性主义孕育了启蒙时期的许多思想。这个词常常指一种对上帝的看法,它承认上帝是世界的创造者,但反对上帝继续介入这个世界。

辩证神学(Dialectical theology):指瑞士神学家卡尔·巴特(1886—1968 年)的早期思想,重视神人之间的“辩证”关系。

幻影说(Docetism):早期基督教异端,认为基督拥有纯粹的神性,只拥有人类的“外表”。

多纳徒派(Donatism):以 4 世纪罗马帝国北非为中心的一场运动,发展了教会和圣礼的严律主义思想。

荣耀颂(Doxology):赞美的一种形式,通常和正式的基督教崇拜相联系。“荣耀颂”神学方法强调赞美和崇拜在神学思考中的重要性。

复活节(Easter):基督教年历中也许是最重要的节日,庆祝耶稣基督的复活(参见 395—398 页)

伊便尼派(Ebionitism):一种早期基督教异端,认为基督是完全的人,虽然承认他被赋予特别的圣灵能力,这种能力使他和其他人区别开来。

教会学(Ecclesiology):讨论教会理论的基督教神学部分。

文艺复兴(Enlightenment, the)19 世纪以来使用的一个术语,强调人的理性与自主,是 18 世纪许多西欧和北美思想的典型特征。

主显节(Epiphany):基督教年历的一个部分,中心是基督耶稣向世界的显明。主显节自身和三博士(或东方三博士)相关。(参见 391 页)

末世论(Eschatology):基督教神学讨论“末后之事”的部分,尤其是复活、地狱和

永生的思想。

圣餐(Eucharist)：本书指一种圣礼，也称为“弥撒”、“主餐”和“交圣餐”。

福音派(Evangelical)：开始指改革运动，特别是16世纪10年代至20年代之间发生在德国和瑞士的改革运动，但今天用于指以英语世界神学为代表的一场运动，这场运动特别重视圣经的权威性和基督之死的赎罪性。

释经(Exegesis)：文本阐释学，通常特指圣经注释。“释经”主要指“解释圣经的过程”。在圣经注释中使用的特殊技巧通常被称作“解释学”。

典范说(Exemplarism)：一种独特的赎罪法，强调耶稣基督为信徒确立的道德和宗教榜样。

教父(Fathers)：“教父作者”(Patristic Writers)的同义词。

女权主义(Feminism)：20世纪60年代以来西方神学的一场运动，特别强调“女性经验”的重要性，直接批评基督教的家长制。

惟信论(Fideism)：一种基督教神学的理解，拒绝接受基督教信仰以外的(尽管有时是需要的)批评或者评价。

五种方法(Five Ways, the)：标准用语，指托马斯·阿奎那创立的五种“证明上帝存在的方法”。

第四福音书(Fourth Gospel)：指约翰福音。这个词突出了这部福音书与众不同的文学和神学特点，这些特点使它与头三部结构相同的福音书区别出来，后者通常被称作“符类福音书”。

基要主义(Fundamentalism)：美国新教的一种形式，特别重视圣经无误的权威性。

解释学(Hermeneutics)：指文本阐释或注释的原则，尤其指关于圣经以及圣经在今天的应用的阐释原则。

静修主义(Hesychasm)：一种与东方教会联系尤为紧密的传统，非常重视通过“内在安静”(希腊文：*hesychia*)获得上帝的显现。特别与“新神学家”西门(Simeon)和格列高利·帕拉马(Gregory Palamas)等作者相关。

历史上的耶稣(Historical Jesus)：用于指历史上的拿撒勒人耶稣，以19世纪为代表，抗议对这个人物的基督教——尤其是新约圣经和信经中所体现出的——

解释。

历史批评法(Historico-Critical Method):将包括圣经在内的文本视为历史文献的方法,认为惟一正确的理解必须建立在与具体写作背景相联系的基础上。

宗教史学派(History of Religions School):采用宗教史的方法,以对基督教起源的研究为代表,将新旧约圣经的发展视为与其他宗教,比如诺斯替教,相遇做出的回应。

本体同一论(Homoousion):希腊术语,字面意思是"具有相同本质的",在4世纪范围逐渐扩大,用于指称正统的基督教信仰,即基督耶稣是"和上帝有同一本质的"。这是一个有争议的术语,直接反对阿里乌派认为耶稣基督和上帝"具有相似本质"的观点。参见同质说。

人文主义(Humanism):在严格意义上指与欧洲文艺复兴相联系的文化运动。运动的核心不是指(像这个词的当代涵义所暗示的)一系列世俗或世俗化的思想,而指新产生的对古代文化成就的兴趣。这被视为欧洲文化和基督教在文艺复兴时期复兴的主要资源。

本质合一(Hypostatic union):耶稣基督中神人二性合一,两种本质互不冲突的教义。

意识形态(Ideology):通常指一些世俗的信仰和价值观,这些信仰和价值观支配着社会或一群人的行为和观点。

道成肉身(Incarnation):指上帝在耶稣基督的位格中披戴了人性。"道成肉身主义"经常用于指非常重视上帝成为人的神学方法。

因信称义的教义(Justification by faith, doctrine of):基督教神学的组成部分,讨论一个罪人如何能够和上帝建立关系。这个教义已经证明在宗教改革时期具有非常重大的作用。

神性抛弃说(Kenoticism):基督论的一种形态,特别强调基督道成肉身时"抛弃"了某些上帝的属性,或者他"倒空自身"至少部分上帝的属性,特别是全知与全能的属性。

福音宣讲(Kerygma):以鲁道夫·布尔特曼(1884—1976年)和他的追随者为代表,用于指新约中与耶稣基督的重大意义相关的基本信息或宣告。

大斋节(Lent):基督教年历的一个节期,复活节之前一段时间,在基督教世界中

被广泛看作禁食和沉思之时(参见 391—395 页)。大斋节以圣灰节开始。

新教自由派(Liberal Protestantism):与 19 世纪德国联系很紧密的一场运动,强调宗教与文化的延续性,兴盛于施莱尔马赫与保罗·蒂利希之间。

解放神学(Liberation Theology):指任何强调对福音的解放性冲击的神学运动,但逐渐用于指 20 世纪 60 年代晚期在拉丁美洲发展的运动,这场运动强调政治行为的功能,目标是从贫穷和压迫中获得政治解放。

圣礼(Liturgy):公众仪式的书面文字,尤其是圣餐仪式。

逻各斯(Logos):希腊词,意为"词语",在教会基督论的发展中占有至关重要的位置。耶稣基督被视为"上帝之道";此问题关注认信的暗示意义,特别关注耶稣基督中的神圣"逻各斯"与其人性的关系。

路德宗(Lutheranism):与马丁·路德相关的宗教思想,以在小教理问答和奥斯堡信条中所表达的为代表。

摩尼教(Manicheism):与摩尼教徒相关的强烈的宿命论观点,是希坡的奥古斯丁的早期信仰。区分两种不同的神,一为恶,一为善。恶因此被视为邪恶之神作用的直接后果。

形态论(Modalism):一种三一论异端,将三位一体中的三个位格视为神性的不同"形态"。典型的形态论认为上帝在创造中表现为圣父,在救赎中表现为圣子,在成圣工作中表现为圣灵。

基督一性论(Monophysitism):认为基督只有一个本质,即神性(源于希腊语 *monos*,"惟一",和 *physis*,"性")本质。这种观点与为卡尔西顿公会议(451 年)所维护的正统观念——基督有神人二性——相区别。

新正统(Neo-Orthodoxy):指卡尔·巴特(1886—1968 年)的一般立场,特别指他吸纳正统改革宗时期神学关注的方式。

本体论证明(Ontological argument):指证明上帝存在的一种方式,以经院神学家坎特伯雷的安瑟伦为代表。

正统的,东正教(Orthodoxy):这个词有一些不同的用法,最主要指正统的,意为"正确的信仰",以区别于异端;东正教,指在俄国和希腊占主导地位的一种基督教形式;指新教运动意义上的"正统",这场运动以 16 世纪晚期至 17 世纪早期为代表,特别强调教义规条的必要性。

基督再临(Parousia):希腊词,字面意思是"来临"或"到达",常指基督的第二次降临。基督再临观念是基督教理解的"末后之事"的一个重要方面。

圣父受苦说(Patripassianism):神学异端,兴起于公元 3 世纪,与诺图斯(Noetus)、帕克西亚(Praxeas)、撒伯里乌(Sabellius)等作者相关,核心为相信圣父和圣子一起受苦。亦即基督在十字架上的受苦应该看作天父的受苦。这些作者认为,神性中的惟一差异是形态或工作的延续性,这样,圣父、圣子、圣灵就仅仅是同一神圣实体的不同存在或表达方式。

教父的(Patristic):形容词,指教会历史的头几个世纪,在新约圣经之后(教父时代)或期间写作的思想家(教父作者)。对于许多作者,这个时期似乎是公元 100—451 年(亦即新约最后一篇写作完成和具有深远意义的卡尔西顿公会议之间的时期)。

帕拉纠主义(Pelagianism):与奥古斯丁直接对立的一种观点,在人如何获得救恩的问题上,非常重视人的工作而轻视了上帝的恩典。

五旬节(Pentecost):庆祝圣灵在五旬节降临的节日(参看 398 页)。

相融互摄(Perichoresis):与三位一体教义相关的术语,经常也用拉丁词 *circumincessio* 表示。基本主张是三位一体中的三个位格互相之间分享生命,因此没有任何一个是孤立、与另外两个位格相分离的。

敬虔派(Pietism):一种基督教信仰方式,以 17 世纪的德国作者为代表,重视信仰的个人化运用,要求基督徒过圣洁的生活。在英语世界这场运动或许以循道宗的形态最为著名。

后解放主义(Postliberalism):一场神学运动,以 20 世纪 80 年代的杜克大学和耶鲁大学为代表,批评对人的经验的随意依赖,要求在神学上恢复共同的传统观念的主导作用。

后现代主义(Postmodernism):一种大众文化运动,特别流行于北美,产生于对启蒙运动普遍理性原则之信任的全面崩溃。

实践(Praxis):希腊词,字面意思是"行为",卡尔·马克思用于强调与思想相关的行为的重要性。强调"实践"对拉丁美洲解放神学有相当大的冲击作用。

新教(Protestantism):因斯拜尔会议(1529 年)将反抗罗马天主教行径和信仰的人称为"抗议者"而得名。在 1529 年之前,这些人和团体自称"福音派"。

四重寓意说(Quadriga):拉丁词,指对圣经的"四种解释",即字面的、寓言的、比喻的和类比的。

激进的宗教改革(Radical Reformation):越来越频繁地指再洗礼运动,是一个超出了路德和茨温利设想的宗教改革派别,与教会教义关系尤为紧密。

改革宗的(Reformed):指从加尔文(1510—1564年)及其追随者的著作中汲取灵感的神学传统。现在通常不用"加尔文主义的"(Calvinist),而用"改革宗的"。

撒伯里乌派(Sabellianism):一种早期的三一论异端,认为三位一体的三个位格是同一位神在不同历史阶段的显现。一般被认为是形态论的一种形式。

圣礼(Sacrament):在纯粹历史意义上,是指耶稣基督自己创立的教会仪式或礼仪。虽然罗马天主教神学和教会实践中认为有七种圣礼(洗礼、坚振礼、圣餐、婚礼、按立、告解、临终涂油),新教神学家一般坚持新约圣经中只能找到其中两个(洗礼和圣餐)。

分裂教会罪(Schism):指蓄意分裂教会合一,受到早期教会中有巨大影响力的作者,如西普里安和奥古斯丁的强烈谴责。

经院哲学(Scholasticism):一种独特的基督教神学方法,在中世纪特别盛行,这种神学方法重视基督教神学的理性论证和系统表述。

圣经原则(Scripture principle):以改革宗神学家们为代表的神学,这种神学认为教会的行为和信仰应该依据圣经。任何不能证明有圣经依据的思想都不能视为对信徒具有约束力的思想。常用词"惟独圣经"(*sola scriptura*)总结了这项原则。

基督救赎论(Soteriology):基督教神学组成部分,讨论救赎(希腊文:soteria)的教义。

符类福音书(Synoptic Gospels):指头三部福音书(马太、马可和路加)。这个词(源于希腊词 *synosis*,"概要")表示这三部福音书可以被认为提供了耶稣基督的生、死与复活相近的"概述"。

符类问题(Synoptic Problem):三部符类音书如何相关的学术问题。"二源"说或许是最普遍的观点,即马太和路加都以马可为源,同时它们也吸收第二种资源(通常被称作"Q")。其他的可能性也存在,比如,格里斯巴赫(Griesbach)设想,认为马太福音首先写成,其后是路加,再其后是马可。

神正论(Theodicy):莱布尼兹杜撰的词,指如何在世界上面对恶的存在时证明神之善的神学。

神意感应说(Theopaschitism):一条有争议的教义,兴起于6世纪,被一些人认为是异端。这种教义与马克森狄(John Maxentius)等作者以及"三位一体中的一位已被钉了十字架"的说法相关。这种说法可以获得完全正统意义上的解释,拜占廷的李安迪(Leontius of Byzantium)等人为之辩护。但是一些更为小心的作者认为它具有潜在的误导和迷惑性,其中包括霍米斯达教皇(Pope Hormisdas,死于523年),因此逐渐废弃。

上帝之母(Theotokos):希腊词,字面意思是"上帝的"。指马利亚——耶稣基督的母亲,意在增强道成肉身教义的核心思想——即,耶稣基督不是其他,正是上帝。此概念在聂斯脱利派争端时期被东方教会的作者广泛使用,因为它同时清晰表达了基督的神性和道成肉身的现实。

变质说(Transubstantiation):指圣餐中的面包和酒虽然保留了原来的外观,实际上已经变成基督的身体和血的教义。

三位一体(Trinity):极富特色的基督教上帝论,反映了基督教对上帝之经验的复杂性。本教义通常被概括为类似"三个位格,一位上帝"这样的格言。

二性说(Two natures, doctrine of):一般指耶稣基督的神人二性。相关术语包括"卡尔西顿定义"和"本质同一"。

武加大圣经(Vulgate):圣经的拉丁文译本,主要源于哲罗姆,是中世纪神学的主要基础。

茨温利主义(Zwinglianism):通常指茨温利的思想,但更常用于特指他对圣礼,尤其对"真实临在"的观点("真实临在"在茨温利看来更多是"真实的不在")。

进一步阅读书目

本书讨论了一系列与基督教相关的历史、神学和实践问题，内容十分广泛。下面是一份进一步阅读的书目，有助于读者在读完本书后进一步深入探讨本书所讨论的问题。

第一部分　拿撒勒人耶稣：创教者与资料

圣经

D. A. Carson, Douglas J. Moo and Leon Morris, *An Introduction to the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1994).

Bruce Chilton, *Beginning New Testament Study* (London: SPCK, 1986).

R. E. Clements, *The World of Ancient Israel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

James D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament*, 2nd edn (London: SCM Press, 1990).

Robert H. Gundry, *A Survey of the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1994).

Luke T. Johnson, *The Writings of the New Testament: An Interpretation* (Philadelphia: Fortress Press, 1986).

Otto Kaiser, *Introduction to the Old Testament* (Oxford: Blackwell, 1975).

Bruce M. Metzger, *The New Testament: Its Background, Growth and Content* (Nashville, TN: Abingdon, 1983).

——, and Michael D. Coogan, *The Oxford Companion to the Bible* (Oxford: Oxford University Press, 1994).

J. R. Porter, *The Illustrated Guide to the Bible* (Oxford: Oxford University Press, 1995).

耶稣

William Barclay, *Jesus as They Saw Him* (London: SCM Press, 1962).

R. Bauckham, R. T. France, M. Maggay, J. Stamoolis, and C. P. Thiede, *Jesus 2000: A Major Investigation into History's Most Intriguing Figure* (Oxford: Lion, 1989).

R. E. Brown, *Jesus, God and Man: Modern Biblical Reflections* (Milwaukee: Bruce, 1967).

F. F. Bruce, *The Gospel of John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983).

Oscar Cullmann, *The Christology of the New Testament* (Philadelphia: Westminster Press, 1959).

Stephen T. Davis, *Risen Indeed: Making Sense of the Resurrection* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993).

John Drane, *Jesus and the Four Gospels* (Oxford: Lion, 1984).

James D.G. Dunn, *Christology in the Making* (London: SCM Press, 1980).

James D.G. Dunn, *The Evidence for Jesus* (London: SCM Press, 1986).

Richard T. France, *Jesus and the Old Testament* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1971).

——, *The Evidence for Jesus* (London: Hodder & Stoughton, and Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1987).

Michael Green, *Who is this Jesus?* (London: Hodder & Stoughton, 1990).

Aloys Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 2nd edn (London: Mowbrays, 1976).

Murray J. Harris, *Jesus as God: The New Testament Use of Theos in Reference to Jesus* (Grand Rapids: Baker, 1992).

Morna D. Hooker, "Interchange in Christ," *Journal of Theological Studies* 22 (1971), pp.349-61.

Ernst Käsemann, "The Saving Significance of the Death of Jesus in Paul," in *Perspectives on Paul* (Philadelphia: Fortress Press, 1971), pp.32-59.

J. Macquarrie, *Jesus Christ in Modern Thought* (London: SCM Press, 1990).

I.H. Marshall, *The Origins of New Testament Christology* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1976).

L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*, 3rd edn (Leicester: InterVarsity Press, 1975).

C.F.D. Moule, *The Origin of Christology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

G. O'Collins, *Jesus Risen* (London: Darton, Longman and Todd, 1987).

W. Pannenberg, *Jesus—God and Man* (London: SCM Press, and Westminster: Philadelphia, 1968).

A. J. Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society* (Edinburgh: Clark, 1989).

J. R. W. Stott, *The Cross of Christ* (Leicester: InterVarsity Press, 1986).

G. Theissen, *The Shadow of the Galilean* (London: SCM Press, 1987).

C. P. Thiede, *Jesus—Life or Legend* (Oxford: Lion, 1990).

D. F. Wells, *The Person of Christ: A Biblical and Historical Analysis of the Incarnation* (Westchester, IL: Crossway, 1984).

N. T. Wright, *Who was Jesus?* (London: SPCK and Grand Rapids: Eerdmans, 1992).

第二部分 基督教教义

最常用的基督教神学导论是:

Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction* 2nd edn (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishing, 1996).

本书可与下面的读本配套使用,该读本收集了近300篇基本的文献:

Alister E. McGrath (ed.), *The Christian Theology Reader* (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishing, 1995).

以下几本也是这个领域有用的导论性著作，值得一读。评注部分表明各书作者的进路。

C. E. Braaten and R. W. Jenson (eds), *Christian Dogmatics*, 2 vols (Philadelphia: Fortress Press, 1984). 很不容易读，明确表达路德宗的观念；但还是值得一读，尤其是其中论述启示和上帝论的文章。

Millard J. Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids: Baker, 1992). 代表广义的浸信会和福音派的观点。

Francis F. Fiorenza and John P. Galvin, *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, 2 vols (Minneapolis: Fortress Press, 1991); also published as single-volume edition (Dublin: Gill and Macmillan, 1992). 代表罗马天主教的观点，出色地概述了系统神学的主要主题。

Stanley J. Grenz, *Theology for the Community of God* (Nashville, TN: Broadman & Holman, 1994). 代表浸信会的观点，对基督教神学的各方面进行了概述，很有启发性。

P. Hodgson and R. King (eds), *Christian Theology* (Philadelphia: Fortress Press, 1982); 增补本中，补充了两篇论文，一篇论神学方法，一篇论圣礼。总体上代表自由派的观点，对传统问题有较新的讨论。

Daniel E. Migliore, *Faith Seeking Understanding* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991). 一本有用的概论，讨论神学的所有主要领域，总体上代表改革宗的观点，颇具启发性和生动性。

第三部分　基督教的历史

保罗

B. R. Gaventa, *From Darkness to Light: Aspects of Paul's Conversion in the New Testament* (Philadelphia: Fortress Press, 1986).

E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia: Fortress Press, 1977).

A. F. Segal, *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee* (New Haven: Yale University Press, 1990).

K. Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles* (Philadelphia: Fortress Press, 1976).

教父时期

Henry Bettenson, *Documents of the Christian Church* 2nd edn (Oxford: Oxford University Press, 1963).

Henry Chadwick, *The Early Church* (London/New York: Pelican, 1964).

Jean Comby, *How to Read Church History*, vol. 1 (London: SCM Press, 1985)

Jean Daniélou and Henri Marrou, *The Christian Centuries*, vol. 1 (London: Darton, Longman and Todd, 1964).

W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity* (Philadelphia: Fortress Press, 1984).

Ian Hazlett (ed.), *Early Christianity: Origins and Evolution to A.D. 600* (London: SPCK, 1991).

Herbert Jedin and John Dolan (eds), *A Handbook of Church History*

vol. 1 (London: Burns & Oates, 1965).
J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, 4th edn (London: A. & C. Black, 1968).
F. van der Meer and Christine Mohrmann, *Atlas of the Early Christian World* (London: Nelson, 1959).
J. Stevenson, *A New Eusebius: Documents Illustrating the History of the Church to A.D. 337*, rev. edn (London: SPCK, 1987).
——, *Creeds, Councils and Controversies: Documents Illustrating the History of the Church, 337 - 461*, rev. edn (London: SPCK, 1987).
Frances M. Young, *From Nicea to Chalcedon* (London: SCM Press, 1983).

早期基督教中的妇女

Mary Hayter, *The New Eve in Christ* (London: SPCK, 1987).
Morna Hooker, "Authority on Her Head: An Examination of 1 Corinthians 11: 10," *New Testament Studies* 10 (1964), pp. 410 - 16.
W. D. Thomas, "The Place of Women in the Church at Philippi," *Expository Times* 83 (1971), pp. 117 - 20.
Ben Witherington III, *Women in the Ministry of Jesus* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).
——, *Women in the Earliest Churches* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

凯尔特基督教

Louis Gougaud, *Christianity in Celtic Lands* (London: Batsford, 1981).
Richard T. Hanson, *Saint Patrick: His Origins and Career* (Oxford: Oxford University Press, 1968).
James P. Mackey (ed.), *An Introduction to Celtic Christianity* (Edinburgh: T. & T. Clarke, 1989).
Douglas Simpson, *The Celtic Church in Scotland* (Aberdeen: Aberdeen University Press, 1935).

中世纪

Peter Burke, *The Italian Renaissance: Culture and Society in Italy*, rev. edn (Oxford: Polity Press, 1986).
Frederick Coplestone, *A History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (London: Sheed & Ward, 1978).
Robert O. Crummey, *The Formation of Muscovy, 1304 - 1613* (London: Longman, 1987), pp. 116 - 42.
Manfred P. Fleischer (ed.), *The Harvest of Humanism in Central Europe* (St Louis, MO: Concordia Publishing House, 1992).
Etienne Gilson, *The Spirit of Medieval Philosophy* (London: Sheed & Ward, 1936).
Judith Herrin, *The Formation of Christendom* (Princeton: Princeton University Press, 1987).
David Knowles, *The Evolution of Medieval Thought*, 2nd edn (London/New York, 1988).
Alister E. McGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformation* (Oxford: Blackwell, 1987), pp. 32 - 121.
John Meyendorff, *Byzantine Theolo-*

gy: Historical Trends and Doctrinal Themes, 2nd edn (New York: Fordham University Press, 1983).

Heiko A. Oberman, *Masters of the Reformation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

John W. O'Malley, Thomas M. Izbicki, and Gerald Christianson (eds), *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation* (Leiden: Brill, 1993).

J. H. Overfeld, *Humanism and Scholasticism in Late Medieval Germany* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984).

Steven E. Ozment, *The Age of Reform 1250 - 1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe* (New Haven: Yale University Press, 1973).

Josef Pieper, *Scholasticism: Personalities and Problems of Medieval Philosophy* (London: Faber & Faber, 1961).

Roy Porter, and Mikuláš Teich (eds), *The Renaissance in National Context* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

B. B. Price, *Medieval Thought: An Introduction* (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell, 1992).

Lewis W. Spitz, *The Religious Renaissance of the German Humanists* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963).

中世纪个别神学家

Frederick Coplestone, *Aquinas* (London: Pelican, 1975).

Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas* (Oxford: Clarendon Press, 1992).

Leo Elders, *The Philosophical Theology of St Thomas Aquinas* (Leiden: Brill, 1990).

Gillian R. Evans, *Anselm* (London: Geoffrey Chapman, 1989).

Gordon Leff, *William of Ockham* (Manchester: Manchester University Press, 1975).

Andrew Louth, *Denys the Areopagite* (London: Geoffrey Chapman, 1989).

John Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, 2nd edn (Crestwood, NY: St Vladimir Seminary Press, 1974).

James A. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino: His Life, Thought and Work* (Garden City, NY: Doubleday, 1972).

Allan B. Wolter and Marilyn McCord Adams (eds), *The Philosophical Theology of John Duns Scotus* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990).

宗教改革与后宗教改革时期

John Bossy, *Christianity in the West* (Oxford: Oxford University Press, 1985).

Euan Cameron, *The European Reformation* (Oxford: Oxford University Press, 1991).

Owen Chadwick, *The Reformation*, (London/New York: Pelican, 1976).

G. R. Elton (ed.), *The Reformation 1520 - 1559*, 2nd edn (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

Timothy George, *The Theology of the Reformers* (Nashville, TN: Abingdon, 1988).

Alister E. McGrath, *Reformation*

Thought: An Introduction, 2nd edn (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell, 1993).

Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics* (Grand Rapids: Baker, 1987).

Mark A. Noll, *Confessions and Catechisms of the Reformation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991).

John W. O'Malley, Thomas M. Izbicki, and Gerald Christianson (eds), *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation* (Leiden: Brill, 1993).

B. M. G. Reardon, *Religious Thought in the Reformation* (London: Longman, 1981).

Robert P. Scharlemann, *Thomas Aquinas and John Gerhard* (New Haven: Yale University Press, 1964).

Lewis W. Spitz, *The Protestant Reformation 1517 – 1559* (New York: Scribners, 1986).

宗教改革时期个别神学家

Roland H. Bainton, *Here I Stand: A Life of Martin Luther* (New York: Mentor Books, 1955).

W. J. Bouwsma, *John Calvin: A Sixteenth-Century Portrait* (New York: Oxford University Press, 1988).

E. J. Furcha and H. W. Pipkin (eds), *Prophet, Pastor, Protestant: The Work of Huldrych Zwingli* (Allison Park, PA: Pickwick Publications, 1984).

Alexandre Ganoczy, *The Young Calvin* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1988).

James M. Kittelson, *Luther the Reformer: The Story of the Man and His Career* (Leicester: InterVarsity Press, 1989).

Walter von Loewenich, *Martin Luther: The Man and His Work* (Minneapolis: Augsburg, 1986).

Bernard Lohse, *Martin Luther: An Introduction to His Life and Work* (Philadelphia: Fortress Press, 1986).

James McConica, *Erasmus* (Oxford: Oxford University Press, 1991).

Alister E. McGrath, *Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough* (Oxford: Blackwell, 1985).

——, *A Life of John Calvin* (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell, 1990).

Perry Millar, *Jonathan Edwards* (New York: Sloane Associates, 1949).

T. H. L. Parker, *John Calvin* (London: Dent, 1975).

Hugo Rahner, *Ignatius the Theologian* (London: Chapman, 1990).

R. J. Schoeck, *Erasmus of Europe: The Making of a Humanist 1467 – 1500* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990).

Harold P. Simonson, *Jonathan Edwards: Theology of the Heart* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974).

John E. Smith, *Jonathan Edwards: Puritan, Preacher, Philosopher* (London: Chapman, 1993).

W. P. Stephens, *The Theology of Huldrych Zwingli* (Oxford: Oxford University Press, 1986).

Francois Wendel, *Calvin* (New York: Harper & Row, 1963).

Rowan Williams, *Teresa of Avila* (London: Chapman, 1991).

D. F. Wright (ed.), *Martin Bucer: Reforming Church and Community* (Cambridge: Cambridge University

Press, 1994).

现代

Sydney E. Ahlstrom, *A Religious History of the American People* (New Haven, CT: Yale University Press, 1972).

Owen Chadwick, *The Victorian Church*, 2 vols (London: Black, 1966 –70).

David F. Edwards, *The Futures of Christianity* (London: Hodder & Stoughton, 1987).

Edwin S. Gaustad, *A Documentary History of Religion in America*, 2 vols (Grand Rapids: Eerdmans, 1993).

Adrian Hastings, *A History of English Christianity 1920 – 1985* (London: Collins, 1986).

Hubert Jedin, *The Church in the Modern World* (New York: Crossroad, 1993).

Kenneth S. Latourette, *Christianity in a Revolutionary Age*, 5 vols (New York: Harper, 1958–62).

John McManners, *Church and State in France 1870 – 1914* (London: SPCK, 1972).

Sydney E. Mead, *The Lively Experiment: The Shaping of Christianity in America* (New York: Harper & Row, 1963).

Edward R. Norman, *Church and Society in England, 1770 – 1970* (Oxford: Clarendon Press, 1976).

现代个别神学家

有助于深入研究现代个别神学家的著作汗牛充栋。下列著作十分重要。

要了解启蒙时代以来的基督教思想和思想家的概貌，请参阅：

Alister E. McGrath (ed.), *Blackwell Encyclopaedia of Modern Christian Thought* (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell, 1993).

要了解对19世纪的基督教神学和神学家的专门研究，请参阅：

Ninian Smart, John Clayton, Patrick Sherry and Steven T. Katz (eds), *Nineteenth-Century Religious Thought in the West*, 3 vols (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

Claude Welch, *Protestant Thought in the Nineteenth Century*, 2 vols (New Haven: Yale University Press, 1972 –85).

要了解20世纪神学家的概貌，请参阅：

David F. Ford (ed.), *The Modern Theologians* (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 2nd edn, 1996).

Stanley J. Grenz and Roger E. Olson, *Twentieth-Century Theology: God and the World in a Transitional Age* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1992).

要进一步深入了解19和20世纪众神学家的思想，请参阅 Martin E. Marty and Dean G. Peerman, *A Handbook of Christian Theologians* (Nashville: Abingdon Press, 1984).

基督教在发展中国家

Kofi Appiah-Kubi and Sergio Torres (eds), *African Theology en route* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1979).

Robin S. H. Boyd, *Introduction to In-*

dian Christian Theology, 2nd edn (Madras: CLT, 1974).
William A. Dryness, *Learning about Theology from the Third World* (Grand Rapids: Zondervan, 1992).
—— (ed.), *Emerging Voices in Global Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1995).
Elizabeth Isichei, *A History of Christianity in Africa* (London: SPCK, 1995).
Kosuke Koyama, "Asian Theology," in D. F. Ford (ed.), *The Modern Theologians*, 2 vols (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishing, 1990), vol. 2, pp. *217 - 34*.
Jung Young Lee, "Korean Christian Thought," in A. E. McGrath (ed.), *The Blackwell Encyclopaedia of Modern Christian Thought* (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell, 1993), pp. *308 - 13*.
Stephen Charles Neill, *A History of Christianity in India*, 2 vols (Cambridge: Cambridge University Press, 1984 - 1985).
John Parratt (ed.), *A Reader in African Christian Theology* (London: SPCK, 1987).
C. S. Song, *Third-Eye Theology: Theology in Formation in Asian Settings* rev. edn (Maryknoll, NY: Orbis, 1990).
R. S. Sugirtharajah and C. Hargreaves (eds), *Readings in Indian Christian Theology* (London: SPCK, 1993).
Shunici Takayanagi, "Japanese Christian Thought," in A. E. McGrath (ed.), *The Blackwell Encyclopaedia of Modern Christian Thought* (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell, 1993), pp. 280 - 4.
Carver T. Yu, "Chinese Christian Thought," in A. E. McGrath (ed.), *The Blackwell Encyclopaedia of Modern Christian Thought* (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell, 1993), pp. *71 - 7*.

第四部分 基督教的生活方式

基督教的生活

Jane Dillenberger, *Style and Content in Christian Art* (London: SCM Press, 1986).
Louis Duchesne, *Christian Worship: Its Origins and Evolution* (London: SPCK, 1949).
Thomas S. Garrett, *Christian Worship: An Introductory Outline* (Oxford: Oxfrord University Press, 1963).
René Guéron, *The Symbolism of the Cross* (London: Luzac, 1958).
H. A. L. Jefferson, *Hymns in Christian Worship* (London: Rockliff, 1950).
Norman Laliberté and Edward N. West, *The History of the Cross* (New York: Macmillan, 1960).
Allen A. McArthur, *The Evolution of the Christian Year* (London: SCM Press, 1953).
E. Panofsky, *Gothic Architecture and Scholasticism* (London: Thames & Hudson, 1948).
Gertrud Schiller, *Iconography of Christian Art*, 2 vols (London: Lund Humphries, 1971).
David Self, *High Days and Holidays: Celebrating the Christian Year* (Oxford: Lion, 1993).
James F. White, *A Brief History of Christian Worship* (Nashville, TN: Abingdon, 1993).

现代基督教

Robert A. Baker (ed.), *A Baptist Source Book* (Nashville, TN: Broadman, 1966).

Henry Bett, *The Spirit of Methodism* (London: Epworth Press, 1937).

Emory S. Bucke, *The History of American Methodism* (New York: Abingdon, 1964).

Ian Bunting (ed.), *Celebrating the Anglican Way* (London: Hodder & Stoughton, 1996).

Rupert E. Davies, *Methodism* (London: Epworth Press, 1976).

Werner Elert, *The Structure of Lutheranism* (St Louis, MO: Concordia, 1962).

Timothy George and David S. Dockery, *Baptist Theologians* (Nashville, TN: Broadman, 1990).

John H. Leith, *Introduction to the Reformed Tradition* (Atlanta, GA: John Knox Press, 1981).

H. Leon McBeth, *The Baptist Heritage* (Nashville, TN: Broadman, 1987).

Alister E. McGrath, *Evangelicalism and the Future of Christianity* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1995).

Elsie Anne McKee and Brian G. Armstrong, *Probing the Reformed Tradition* (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1989).

Donald K. McKim (ed.), *Major Themes In the Reformed Tradition* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1992).

David Martin, *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America* (Oxford: Blackwell, 1990).

John Meyendorff, *The Orthodox Church*, 3rd edn (Crestwood NY: St Vladimir's Seminary Press, 1981).

Richard Quebedeaux, *The New Charismatics: The Origins: Developments and Significance of Neo-Pentecostalism* (New York: Doubleday, 1976).

Wade Clark Roof and William McKinney, *American Mainline Religion: Its Changing Shape and Future* (Princeton: Rutgers University Press, 1987).

Vinay Samuel and Christopher Sugden, *Lambeth: A View from the Two Thirds World* (London: SPCK, 1989).

David Stoll, *Is Latin America Turning Protestant?* (Berkeley: University of California Press, 1991).

Stephen W. Sykes and John Booty (eds.), *The Study of Anglicanism* (London: SPCK, 1988).

C. Peter Wagner, *The Third Wave of the Holy Spirit: Encountering the Power of Signs and Wonders Today* (Ann Arbor, MI: Servant, 1988).

索　引

Abraham 亚伯拉罕　41
Advent(耶稣)降临节　389 - 390
Africa, Christianity in 基督教在非洲　356 - 360
America, Christianity in 基督教在美国　319 - 322
Anabaptism 再洗礼派　296 - 297
Anglicanism 圣公会　420 - 422
Apostle's Creed 使徒信经　155 - 156, 200
Arian controversy 阿里乌争论　132 - 135
Ascension(耶稣)升天节　398
Asia, Christianity in 基督教在亚洲　354 - 356, 365 - 366
Australia, Christianity in 基督教在澳大利亚　365 - 366

Baptism 洗礼　379 - 383
Baptists 浸信会　422 - 423
Bible, The 圣经, 5 - 19
　authority of ～的权威　179 - 180
　canon of ～正典　15 - 17
　contents of ～的内容　14 - 19
　interpretation of ～的解释　181 - 184
　New Testament 新约 ～　56 - 76
　Old Testament 旧约 ～　20 - 55
　origin of term ～一词的来源　5 - 9
　as source of Christian teaching ～作为基督教教义的来源　177 - 184
　themes of ～的主题　39 - 55
　in worship ～在敬拜中　373 - 374
Byzantine Christianity 拜占廷基督教　276 - 278

Catholicism 天主教　310 - 314, 331 - 338, 413 - 415
Celtic Christianity 凯尔特基督教　269 - 273
Chalcedonian Definition 卡尔西顿定义　135 - 139
Charismatic Movement 灵恩运动　225, 347 - 349, 353 - 354
Christ, Jesus *see* Jesus of Nazareth 耶稣基督, 见拿撒勒人耶稣
Christ, as title *see* Messiah 基督作为一个头衔, 见弥赛亚
Christmas 圣诞节　390 - 391
Church 教会
　as apostolic ～的使徒性　234
　as catholic ～的大公性　231 - 233
　doctrine of ～的教义　226 - 234
　as holy ～的神圣性　230 - 231
　as one ～的统一性　227 - 230
Creation 创世　41, 211 - 218
creeds 信经　155 - 159, 374 - 375
cross, as Christian symbol 十字架作为基督教的象征　403 - 409
cross of Jesus 耶稣的十字架
　as demonstration of the love of God ～是上帝之爱的显现　147 - 151
　as ground of forgiveness ～是饶恕的根据　144 - 147
　meaning of ～的含义　139 - 151
　as sacrifice ～是献祭　141 - 142

Developing World, Christianity within 基督教在发展中国家　349 - 367
Docetism 幻影说　131

Donatism 多纳徒主义　267
Easter 复活节　395 – 398
Eastern Orthodoxy 东正教　276 – 278, 415 – 418
Enlightenment, The 启蒙运动　187 – 190
Epiphany 主显节　391
Eternal Life 永生　234 – 244
Eucharist 圣餐　383 – 387
Evangelicalism 福音派　343 – 346, 352 – 354, 426 – 427
Exile, in Old Testament 旧约中的被掳　51 – 53
Exodus, in Old Testament 旧约中出埃及　42 – 45

Faith, nature of 信心的性质　159 – 162
Fish, as Christian symbol 鱼作为基督教的象征　408 – 409
Five Ways(arguments for the existence of God)五种证明(对上帝存在的论证)　322 – 324
French Revolution, and Christianity 法国大革命和基督教　322 – 324
Fundamentalism 基要主义　341 – 343
Funerals, Christian 基督徒的葬礼　237 – 238

God 上帝　200 – 218
as creator ～是造物主　210 – 218
as father ～是父　201 – 202
and Jesus ～和耶稣　117 – 118, 132 – 135, 135 – 139
"proofs" of existence of ～存在的"证明"　190 – 194
as Trinity ～是三位一体　203 – 210
Good Friday 耶稣受难节　393 – 395
Gospels 福音书
John 约翰福音　64 – 65
Luke 路加福音　63 – 64
Mark 马可福音　62 – 63
Matthew 马太福音　61 – 62
synoptic 符类福音书　65 – 67
"Great Awakening""大觉醒"　319 – 321
Greek Orthodoxy 希腊东正教　276 – 278, 415 – 418

Holy Communion 交圣餐　383 – 387
Humanism, Renaissance 人文主义, 文艺复兴　283 – 287

"I am" sayings "我是"言说　64
icons 圣像　122
India, Christianity in 基督教在印度　360 – 365

Jesuits, origins of 耶稣会的起源　313 – 314
Jesus of Nazareth 拿撒勒人耶稣　77 – 151
ascension of ～的升天　398
birth of ～的降生　87 – 90, 390 – 391
crucifixion of ～的十字架　98 – 104
as example for Christians ～是基督徒的榜样　125 – 126
as founder of Christianity ～是基督教的创教者　118 – 119
as God ～是上帝　117 – 118, 132 – 135, 135 – 139
as ground of salvation ～是得救的根据　122 – 125
and Israel ～和以色列人　81 – 83
and Jewish groups ～和犹太各派　83 – 87
as Lord ～是主　112 – 114
as Messiah ～是弥赛亚　111 – 112
resurrection of ～的复活　105 – 108, 395 – 398
as revealer of God ～显明了上帝　119 – 122
as Son of God ～是上帝的儿子　114

－115
as Son of Man ～是人子 115－117
teaching of ～的教导 96－98
titles of ～的头衔 111－118
and women ～和妇女 94－96
John, gospel of 约翰所写的福音书 64－65
John, letters of 约翰所写的的书信 73－74
John, Revelation of 约翰所写的启示录 75

Kingdom of God 上帝的国 96－98

Last Supper 最后的晚餐 102
Law, of Isreal 以色列人的律法 42－45
Law, the Five Books of the 五卷律法书 20－25
Lent 大斋节 391－395
letters, New Testament 新约书信 68－75
of John 约翰的～ 73－74
of Paul 保罗的～ 68－73
of Peter 彼得的～ 73
Liberal Protestantism 新教自由派 338－341
Liberation theology 解放神学 350－353
Liturgical colors 礼仪的颜色 401
Lord, as title of Jesus 主作为耶稣的头衔 112－114
Lord's Prayer 主祷文
Lord's Supper 主的晚餐 383－387
Luke 路加 62－63, 65－68
Lutheranism 路德宗 294－295, 423－424

Mark 马可 62－63
Marxism, and Christianity 马克思主义和基督教 329－331
Mass 弥撒 384－387
Matthew 马太福音 61－62
Maundy Thursday 濯足节 393－394
Messiah, as title of Jesus 弥赛亚作为耶稣的头衔 111－114
Methodism 循道宗 297－8, 424－425
Monasticism 修道制度 268－269
Music 音乐 409

Natural theology 自然神学 174－176
Neo-Orthodoxy 新正统派 341
New Testament 新约 56－76
contents of ～的内容 56－75
gospels of ～的福音书 56－67
letters of ～的书信 68－75
relation to Old Testament ～与旧约的关系 9－14
New Zealand, Christianity in 基督教在新西兰 365－366

Old Testament 旧约 20－55
contents of ～的内容 20－39
relation to New Testament ～与新约的关系 9－14
themes of ～的主题 39－55
Ontological argument 本体论证明 190－192
Other religions, Christian approaches to 其他宗教，基督教的认识 162－170
inclusivism 包容主义 166－167
particularism 特定主义 167－170
Orthodoxy, Eastern 正统，东正教 276－278, 415－418
Orthodoxy, Protestant 正统，新教 306－308

Parables of Jesus 耶稣的比喻 96－98
Passover 逾越节 42－43
Paul 保罗
letters of ～的书信
missionary journeys of ～的宣教旅程 256－259

Pelagianism 帕拉纠主义 268
Pentateuch 摩西五经 20 - 25
Pentecost 五旬节 398 - 400
Pentecostalism 五旬节派 225, 347 - 349, 353 - 354, 427 - 428
Peter, letters of 彼得的书信 73
Pietism 敬虔派 308 - 310
Prayer 祷告 372 - 373
Preaching 讲道 374
Presbyterianism 长老会 425 - 426
Priesthood, in Old Testament 旧约中祭司的职分 49 - 50
Promised Land 应许之地 45 - 46
"Proofs" of God's Existence 上帝存在的"证明" 190 - 194
Prophets 先知书 33 - 39, 51
Protestantism 新教
  development of ～的发展 300 - 303, 338 - 348
  distinctive features ～的主要特征 304 - 306
  origins of term ～一词的起源 298 - 303
  types of ～的类型 306 - 310, 418 - 428

Rationalism 理性主义 187 - 190
Reason and revelation 理性和启示 184 - 187
Reformation 宗教改革 293 - 304
  Anabaptist 再洗礼派的 ～ 296 - 297
  Calvinist 加尔文的 ～ 295 - 296
  Catholic 天主教的 ～ 297 - 298
  English 英格兰的 ～ 303 - 304
  Lutheran 路德宗 ～ 294 - 295
  Radical 激进派 ～ 296 - 297
Reformed churches 改革宗教会 425 - 426
Renaissance Christianity 文艺复兴时期的基督教 283 - 287
Restoration of Israel 以色列人的归回 53 - 55
resurrection of believers 信徒的复活 234 - 244
resurrection of Jesus 耶稣的复活 105 - 108, 395 - 398
Revelation, Book of 启示录 75 - 76
Revelation, concept of 启示的概念 172 - 177
  and reason ～和理性 184 - 187
Roman Catholicism 罗马天主教 310 - 314, 331 - 338, 413 - 415
Romanticism 浪漫主义 327 - 329
Rome, Christianity in early 基督教在早期的罗马 259 - 260
Russian Orthodoxy 俄罗斯东正教 277 - 278, 415 - 418

Scholasticism 经院哲学 280 - 281
Second Vatican Council 第二次梵蒂冈公会议 336 - 338
Seven Words from the Cross 十字架上的七句话 104
Society of Jesus 耶稣会 313 - 314
Son of God, as title of Jesus 上帝的儿子作为耶稣的头衔 114 - 115
Son of Man, as title of Jesus 人子作为耶稣的头衔 115 - 117
South Pacific, Christianity in 基督教在南太平洋地区 365 - 366
Spirit, Holy 圣灵 219 - 225
  see also Charismatic Movement 也见灵恩运动
Synoptic problem 符类问题 65 - 67

Ten Commandments 十诫 42 - 45
Tradition 传统 194 - 197
Transubstantiation 圣餐变体说 386
Trent, Council of 特兰托公会议 312 - 313
Trinity 三位一体 203 - 210, 400 - 401

Ultramontanism 教皇至上论 333 - 334

Vatican City 梵蒂冈城 331 - 333, 336 - 338

Wars of Religion 宗教战争 314 - 316
and origins of indifference to religion ～和宗教冷淡的起因 317 - 319

Worship 敬拜 371 - 375

Year, Christian 基督教的年历 387 - 401

译 后 记

《基督教概论》(*An Introduction to Christianity*)一书的翻译分工如下:第一、第二部分由马树林翻译,第三、第四部分由孙毅翻译,其他文字均由马树林翻译。文中部分诗歌是由林杏音和许一新翻译,在此特表感谢。最后,责任编辑游冠辉参照原书对译稿做了校订。由于水平和时间的限制,翻译中难免出现错误和不当之处,还望读者批评指正。

译　者

2003 年 8 月 10 日